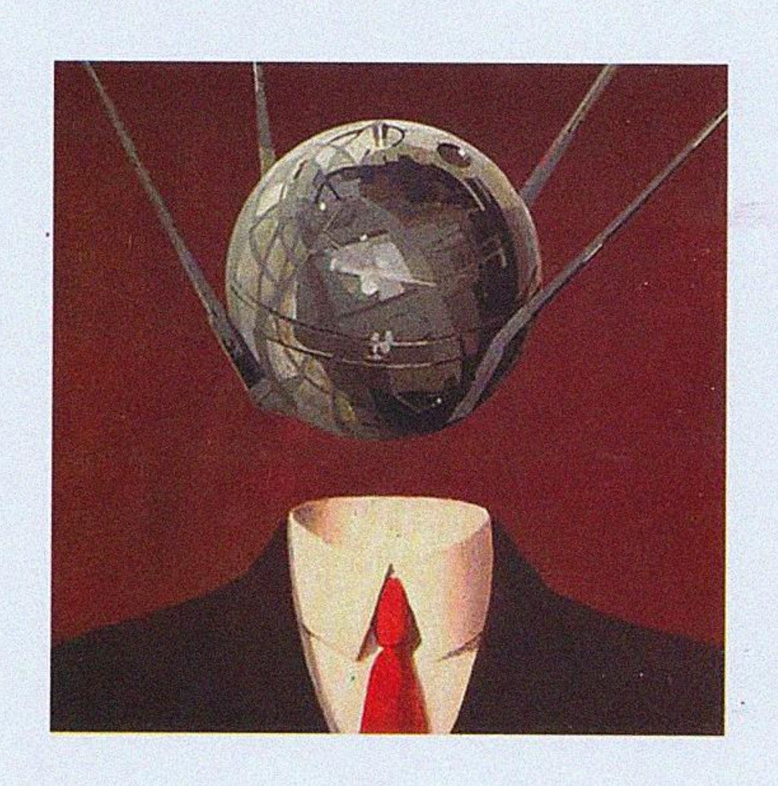
عبد الله العروي

مفهوم العقل



المركز الثقافي العربي

هذا الكتاب

مفهوم العقل

مقالة في المفارقات

تأليف

عبدالله العروي



كل ما اساغته الحكمة ابرزته القدرة
وكل ما جاءت به القدرة شهدت له الحكمة
التوحيدي

مفهوم العقل

مقالة في المفارقات

الكتاب

مفهوم العقل

تأليف

عبدالله العروي

الطبعة

الخامسة، 2012

عدد الصفحات: 392

القياس: 17 x 24

الترقيم الدولي :

ISBN: 978-9953-68-571-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 113 ـ 5158 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca _casa_bey@yahoo.com

فهرس المحتويات

القسم الثاني:

فهارس

اختزالات

م.سا: مرجع سابق

م.ن.: المرجع نفسه

ص.ن.: الصفحة نفسها

ح: حاشية

م.س: موسوعة الإسلام

م.ب: موسوعة بريطانية (ط 14)

ف: بالفرنسية

ع: بالعربية

ج: بالإنجليزية

تمهيد

ومن قبل كان العرب الذين قاموا

باعمال خارقة..

ماكيافلّي

كتبت سلسلة من المباحث حول بعض المفاهيم (الأدلوجة، الحرية، الدولة، التاريخ)، أختمها اليوم بإصدار دراسة مقتضبة عن مفهوم العقل. ماذا كان هدف المشروع كله؟

قال البعض إن البحوث كانت تعليمية توضيحية، وانها لم ترق إلى مستوى ما كتبت قبلها عن الثقافة العربية وعن تاريخ المغرب. وفي هذا القول دليل على أن الأمل الذي كنت عقدته عليها لم يتحقق، إذ ما زلنا في الغالب نفضل الأحكام التقريرية على الدراسات المنهجية التأصيلية.

حاولت في كل ما كتبت أن أوضح أن الوضعية التاريخية التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفيها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصة أقوالاً هادفة، مصلحية، تبريرية. لا فائدة في الحكم عليها بأنها حق أو باطل. بالنسبة لأي مقياس؟ فهي إما مساوقة لأهدافها المعلنة وإما معاكسة لها، فتصبح المسألة متعلقة فقط بالتماسك في المنهج والانطباق على الواقع. هذا فيما يخص أقوالنا على أنفسنا، ماضياً وحاضراً. وأما ما يقوله الغير على نفسه وعلى الطبيعة فهو خاضع لمفهوم آخر. ومن حاول تعميم نظرية الأدلوجة انتهى بالضرورة إلى تعويم مشكلتنا الأساسية ليجعل منها قضية فلسفية بشرية، لا نختلف فيها عن غيرها.

إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن..) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب..)، يتضح

عندئذ أنه لم يعد هناك **بداهة** جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية. لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة.. وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية (استعملت العبارة قبل أن تصبح متداولة بين دارسي منطق العلوم).

في هذه الحال ينحصر البحث الموضوعي، عندنا وعند من سبقنا على هذا الدرب، في منهجين: **الأول** تكويني يدرس نشأة النظائم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات، التيارات، إلخ)، ويعتمد أساساً على المادّة المخزونة في كتب الطبقات. **والثاني** تفكيكي ينطلق من النظيمة المكونة والمنسقة ليكسرها إلى أجزاء ويرد كل جزء إلى أصله. لكل من المنهجين مصاعب ومزالق ليس هنا محل بسطها. نكتفي بالقول إن المسلك الأول رديف لتاريخ الأفكار، قواعده معروفة منذ زمان ولا يتميز اليوم إلا بالزيادة في الضبط والتدقيق. أما الثاني فإنه يشترك في غالب أسسه المعرفية مع علمَيْ اللسنيات والمنطق. بعد هذا التمييز يجب القول إن كل دراسة لا تزاوج بين المنهجين لا تحظى عادة برضى الأخصائيين. المطلوب اليوم من كل بحث يطمح إلى أن يتحول إلى مرجع هو أن يكون في آن تكوينياً ونسقياً، وإذا ما تغلب أحد المنظورين على الآخر فلأسباب بيداغوجية مؤقتة. بعبارة أخرى ان الخطاب الذي يتّسم بالتكامل والشمول يتضمن حتماً خطابين، أحدهما تاريخي والثاني منطقي. بالتاريخ يتكون المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع.

إن من يقرأ بإمعان دراساتي حول الثقافة العربية المعاصرة، أو تاريخ المغرب، أو الوطنية المغربية، يلاحظ أن كل واحدة منها تمرّ بمرحلتين: مرحلة التحليل والتفكيك (الشيخ، الزعيم، الخبير؛ المخزن، القبيلة، الزاوية)، تتبعها مرحلة تركيبية. ولا يتأتى الفصل في أية قضية إلا بعد المرور بهاتين المرحلتين ربما أكثر من مرة، لأن وسائل إثبات إحدى العمليتين توجد في الأخرى (الشيخ شيخ حقاً في مواجهة الزعيم والخبير، والعكس صحيح أيضاً).

كنت أظن أن هذه الدراسات قد أثبتت ثلاث قواعد: (1) أن المنهج التفكيكي ـ التكويني هو اليوم منهج العلوم الإنسانية وإن اختلفت أساليب الدارسين. (2) أنه منهج مزدوج لا بمعنى التلفيق والانتقاء ولكن بمعنى التداعي والتكامل. (3) أن مسيرة البحث في العلوم الإنسانية هي بالضرورة **دورانية الشكل**. والدور في الإنسانيات غير الدور في المناظرات.

يبدو أن ظني كان خاطئاً وأني كنت متفائلاً أكثر من اللازم عندما قررت أن عهد المناظرات اللفظية قد انتهى. وأود أن أسوق ثلاثة أمثلة في هذا المقام.

الرأي والمنهج. يكثر اليوم استحضار التراث بالنشر، بالتحقيق، بالشرح. ويمثل هذا العمل القسم الأكبر من النشاط الثقافي الحالي. ثم يوجد بجانبه إنتاج، ضئيل بالنسبة إليه، يعنى **بالأبستمولوجيا** وهو شأن المتخصصين. الملاحظ هو أن هؤلآء المتخصصين، عندما يتناولون موضوعاً تراثياً، يسايرون الاتجاه العام ولا يحاولون أبداً معاكسته. وفي هذه الحال كان من الطبيعي أن لا يتضح في الأذهان أن مسألة **المنهج** ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، إلخ، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث. لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة **علمية**، موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورية القطيعة وأن يقدم عليها. كم من باحث يتكلم عليها كموضوع، وهو نفسه غير قادر على تحقيقها؟ فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون أبداً في مستوى المستشرقين. إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة. ومن أتفه ما يروّج اليوم الفكرة القائلة أن لا مشادّة في المنهج، وكأن الاختلاف حول المنهج هو مجرد اختلاف في الرأي. كان هذا صحيحاً في الماضي، إذ كان يوجد إجماع على البديهيات. أما اليوم فلا مشادة إلا وهي في المنهج، لأنه اختبار بين بداهتين. الرأي، اليوم، هو أن ينطلق الدارس من فكرة دون أن يدرك مكوناتها ليُطبّقها على مادة ما دون أن يَتَحرى مسبقاً هل تتحملها أم لا (أن يكتب مثلاً حول الحرية في المجتمع الجاهلي، أو الثورة العلمية أيام الموحدين، أو الإدارة عند الأدارسة...). حتى لو كانت الوثائق المعتمدة كلها صحيحة، حتى لو كانت

كل التأويلات غير مستبعدة، فإن الدراسة، على هذا الأساس، أي بدون وعي معرفي سابق، تبقى في نطاق الأدلوجة، بمعنى أنها تكشف عن همّ ذات الدارس أكثر مما تدرك جوانب من الواقع. لا أنفي أنني كتبت أشياء كثيرة من هذا القبيل، رضوخاً لطلب اجتماعي ملح، ولكني حرصت دائماً على أن أنبه على ذلك. قلت صراحة إن ما أرجوه عندما أكتب في هذا الإطار هو أن يكون كلامي متسقاً مع أهدافه الإصلاحية.

أما المنهج، موضوع سلسلة **مفاهيم***، فهو شيء آخر، بعيد عن الاصطلاح والتواضع. تتعلق مسائله بالوضع الذي نعيشه منذ قرنين، حيث انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي. المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث، وهي قطيعة قد حصلت وتكرّست. هل يشعر بها، يعترف بها، أم لا؟ ولا يحق لنا أن نخلط بين المنهج والأسلوب. نستطيع مثلاً أن نختار بين أسلوب هذه المدرسة الاقتصادية أو تلك، ولكن هناك منهج أساسي واحد هو الأصل في علم الاقتصاد، وعلى هذا المستوى لا يوجد خيار: إما العلم وإما الرأي. عندما أتكلم على المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن آنفصل عن الفكر القديم. من يدعي أن كثرة الكلام على المنهج تمنع من تطبيقه والاستفادة منه يغفل أن علامة الفكر الحديث هي أنه يجعل من كل قضية مسألة معرفية. لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد. هذه هي الثورة الكوبيرنيكية. فلا يكفي الكلام **عليها**، يجب الكلام **بها**.

النظيمة والبنية. أُستعمِل مفهوم النظيمة (**سستم**) منذ القرن الماضي أولاً في الطبيعيات (علم وظائف الأعضاء) ثم في الإنسانيات. وهكذا وصف **ماركس** الاقتصاد الرأسمالي كنظيمة، والمؤرخ الفرنسي **فوستل دي كولانج** المدينة القديمة كنظيمة، **ودوركهايم** المجتمع كنظيمة، إلخ. أما مفهوم البنية فهو مستحدث. ماركس مثلاً يستعمل الكلمة ولكن بالمعنى السابق. وأكثر ما كتبه كبار المفكرين البنيويين منذ الخمسينات من هذا القرن كان حول الفرق بين المفهومين. إن من

* صدر منها: مفهوم الدولة، مفهوم الحرية، مفهوم الأيديولوجيا، مفهوم التاريخ.

أبرز مميزات البنية أنها لا تكون عاملاً فعّالاً إلا بقدر ما تكون خلف وعي الفاعل البشري. يجوز عندئذ أن ننعت ظاهرة اجتماعية بأنها نظيمة دون أن نضطر إلى الاعتراف بوجود بنية معينة هي أصل الانتظام. الأمران مختلفان، والنقاش الدائر بين البنيويين وخصبومهم، في فهم كتابات ماركس مثلاً، هو حول هذه النقطة بالذات.

قلت في **جذور الوطنية المغربية** ان المخزن نظيمة وفي نفس الوقت نفيت صحة النظرية التقاسمية القبَلية في كلتا عبارتيها، الحديثة البنيوية والقديمة الخلدونية، بل ذهبت إلى القول إن المخزن لا يكون نظيمة إلا إذا انتفى من المجتمع ذلك التكافؤ بين العصبيات القبلية الذي هو أساس النظرية البنيوية، إذ كان هذا أهم خلاصة خرجت بها من دراسة مغرب القرن الماضي. كنت أظن أن هذا الأمر واضح وأن لا أحد يتصور أن في قولي تناقضاً.

الدور. يقال، أحياناً على سبيل النقد وأحياناً على سبيل الشرح والتوضيح، ان الأحكام التي أدعي الوصول إليها بعد التحليل والمقارنة هي مبطنة في المفاهيم المستعملة. فمثلاً القول إن الفكر العربي المعاصر كله أدلوجة لا يستقيم إلا في إطار مفهوم خاص للأُدلوجة. إذا تغير المفهوم تغير الحكم بالاستتباع. وكذلك القول في **مجمل تاريخ المغرب** المكتوب في إطار مفهوم الدولة، **وجذور الوطنية المغربية** المكتوب في إطار مفهوم الأمة. فتكون عندئذ نتائج الدراسات اجتهادات أدلوجية مقنعة بقناع العلم الموضوعي. الواقع أني كنت أول من نبّه على هذه النقطة، والنصوص موجودة تشهد بذلك. وتوسعت فيها، ربما أكثر من اللازم، في **مفهوم التاريخ**. قلت إن كل من فكر في منطق العلوم الإنسانية واجه هذه المسألة كلازمة للفكر البشري لا كظاهرة سلبية يمكن تخطيها. الدور دوران: أحدهما سلبي وهو دور المناطقة الناتج عن تضمين الخلاصة في الفرضية عمداً، وهو أسلوب الخطباء المذموم منذ القديم، والثاني، وهو في مستوى أعلى، ناتج عن كون العلم البشري، موضوع كلامنا هنا، اكتسابي، يتم بالتدرج، خلافاً للمعرفة الكشفية التي ليست من شأننا. هذا الدور يتحقق كلما تابع الدارس تحليلاته إلى غايتها، ويجده المحلل بالضرورة في كل كلام وفي كل لغة، بل وجد في القياس المنطقي نفسه. وسيجد القارىء فيما يلي أمثلة كثيرة في تقريرات الشيخ **محمد**

عبده. الشكل الدوراني ملتصق بكل عملية تأويلية. هذه مسألة في غاية الدقة ولا يليق التحايل عليها أو استغلالها استغلالاً فجاً في المناظرات. صحيح أني سقت أحكاماً على الدولة المغربية لا تستقيم إلا في نطاق مفهوم الحرية، أحكاماً على الحرية لا تستقيم إلا في نطاق مفهوم الدولة، إلخ، في كل قضية ندور دوراناً ومع ذلك نتقدم على طريق الفهم، لأن المسيرة التأويلية هي دورانية في أساسها. ليس الفرق بين من يرتكب الدور ومن ينفلت منه بقدر ما هو بين من يعي ومن لا يعي به، بين من يعترف ومن لا يعترف بالقطيعة بين القديم والحديث.

يتضح مما سبق أن المحاولة التوضيحية التي قمت بها، وقام بمثلها غيري في المغرب والمشرق، لم تؤثر بعدُ التأثير المرجو في التأليف العربي. لماذا إذن إنهاء سلسلة **مفاهيم** مع أن الحاجة إليها لا تزال قائمة؟ السبب، في الواقع، معرفي، ألخصه في عبارة واحدة: ان المفاهيم محدودة العدد بالضرورة ومرتبة حسب مستوى دقتها أو شمولها. القول في أحدها يستتبع القول في المجموع، فلا مناص والحالة هذه من التكرار إذا ما تابعنا المشروع أكثر من اللازم. إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولاً من مؤلَّف واحد حول مفهوم **الحداثة**، ويستطيع القارىء النبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول الأخيرة إذ هو أمعن النظر في الأولى.

قلت إن المفهوم، بالمعنى الذي أتناوله، ليس مجرد عنوان، كاسم اللغويين، أو فرضية كالتي ينطلق منها الرياضيون، بل هو ملخص نظيمة فكرية، بل هو تلك النظيمة في شكل **محجر**. لا يدرك، خارج حالات الكشف، إلا بعد عملية الفكّ والتركيب وأثناء تلك العملية. المفهوم بهذا المعنى هو في نفس الوقت مدار مجموع القضايا ومقياس الحكم على كل واحدة منها. يعني هذا الكلام أنه يوجد في كل مجتمع وفي كل عهد، على أعلى مستوى من التجريد، مفهوم واحد يتحكم في الفكر والشعور والسلوك. غير أنه لا سبيل إلى إدراكه، في أية لحظة، إلا من منظور محدود، أي عبر مفاهيم أخرى أقل تجريداً وأكثر حملاً (انظر **مفهوم**

التاريخ ص 8--287). إذا لازمنا مسلكاً وسطاً بين الأكثر تجريداً الأقل مضموناً والأقل تجريداً الأكثر مضموناً، تناولنا عدة مفاهيم تدرك بعضها بواسطة البعض الآخر وتشير كلها إلى ذلك المفهوم المهيمن عليها. وعددها محصور بالضرورة، يقل كلما زادت تجريداً وشمولاً. كلامنا هنا على مفاهيم تاريخية/ اجتماعية، ذات مضامين، لا مفاهيم اصطلاحية شكلية. تكاد من ناحية أن تكون **مقولات** بالمعنى المنطقي، ومن ناحية ثانية أحكاماً مسبقة في العرف الكانطي. (وليس من الصدفة أن يعترضنا اسم **كانط** هنا بالضبط). لا يستقيم أي خطاب إلا بالوعي بها، وإلا عاد **لغواً**، أي ترديداً لمسموع، بعيدٍ عنا أو قريب منا، حصل التصديق به أو لم يحصل.

كتبت إلى حدّ الآن في مفاهيم تتفاوت دقّةً وشمولاً، فانعكس بعضها في بعض. الحرية تحيل على الدولة، والأدلوجة على التاريخ، إلخ. وكما أحالت الدراسات المُنجزة بعضها على بعض، فإنها تحيل ضمنياً على دراسات غير مُنجزة. ذُكرتْ العقلانية في سياق الكلام على الدولة، وذُكر الفرد في سياق الكلام على الحرية، والجدل ضمن الكلام على التاريخ، وكان من الوارد أن أتمم المجموعة بدراسة الثقافة والثورة والأمة، كل ذلك في نطاق مفهوم مهيمن على الكل هو بالطبع مفهوم الحداثة الذي يحدد مضمون وترتيب المفاهيم المذكورة. إن منطق الحداثة الذي دفعني إلى الشروع في كتابة السلسلة هو الذي يحدو بي اليوم، لتلافي التكرار، إلى الاكتفاء بما أنجزت.

إن المفاهيم التي شرحتها، وتلك التي كان يمكن أن أتمم بها السلسلة، لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة تامة كاملة. هذا أمر قلته قبل أن يقوله غيري. ماذا تعني **اللاّمطابقة**؟ تعني أننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من إنجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة، لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم (يعني استحال الآن لا فيما مضى). يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكونة

بدون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً (كما سنبينه في الصفحات اللاحقة). إذا بقينا في حدود ثقافتنا نستطيع أن نقول الكثير سوى ما يهم البشرية اليوم، أي المفاهيم المذكورة. هل نكتب لنقول إن الإنسانية قد تعيش، كما عاشت قروناً، خارج مفاهيم الحرية والدولة والتاريخ والعقل بدعوى أن مفكرين كباراً كتبوا بلغتنا خارجها أو أعطوها مضامين محدودة؟ لا نستطيع إذن، في حدود ثقافتنا التقليدية، أن نقول شيئاً مفيداً على مستوى علم المفاهيم العام، في حين أن غيرنا، المشارك في نشأة ذلك العلم، يستطيع أن يقول شيئاً مفيداً عنا. وهنا تطرح مسألة الاستشراق. كذلك، إذا أدركنا نحن تلك المفاهيم مكتملةً استطعنا أن نفهم بها على الأقل بعض مظاهر مجتمعاتنا. فتكون المطابقة جزئية فقط حتى في هذه الحال إلا أنها مفيدة علماً وعملاً.

هناك جانب آخر لنفس المسألة، وهو الذي يكثر الكلام فيه عادة. المطابقة (المناسبة في عرف قدماء المتكلمين) التي نتكلم عليها هي بين المفهوم المكتمل والمجتمع الكامل وليس من الحتمي، طبعاً، أن يكون كاملاً كلُّ مجتمع قائم. فالمطابقة حُكمية وليست محققة. غير أن المفاهيم المذكورة (حرية، دولة، تاريخ، عقل، إلخ) تبدو للمجتمعات المتقدمة (نقول متقدمة لأن جمهور البشرية يقول ذلك) نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة، دخيلة، لمجتمعاتنا. لكن هذه الظاهرة لا تنفي السابقة. كون المفهوم يبدو خارجياً لا يمنعه من أن يكون أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستنبطه من تراثنا أو من فعالياتنا الحاضرة، لأن هذا المفهوم المقابل/ المخالف، إما نستنبطه فعلاً فيبدو لنا ناقصاً بالضرورة، إذا كنا مطّلعين على ما هو موجود في الساحة الفكرية العالمية (ما أسميه مستقبلاً **بالمتاح للبشرية جمعاء**)، وإما لا نستنبطه أصلاً ونبقى على مستوى الجزئيات المتناثرة. يبقى مفهوم الدولة الحديث في كل الحالات أوسع وأمتن من مفهوم **المخزن** أو مفهوم دولة التنظيمات أو مفهوم السلطنة العثمانية، كما أنه أوسع وأمتن من مفهوم الامبراطورية الصينية أو المدينة اليونانية أو الجمهورية الرومانية أو

الملكية الفرنسية، إلخ. كل هذه المفاهيم إما تمثل أشكالاً ناقصة من مفهوم الدولة الحديث، وهو وحده المكتمل، وإما تعني أشياء لا يحدها مفهوم الدولة.

اللاّمطابقة تشير بالضرورة إلى اللاّتكافؤ. المفهوم المطابق لمجتمعنا (أو للمجتمع الصيني أو اليوناني أو الروماني التقليدي، إلخ) غير مكتمل، والمفهوم المكتمل المطابق لنمط المجتمع الحديث غير مطابق كلياً لمجتمعنا. هذا واقع، لا يرتفع إلا بعد تحقيق ما نصبو إليه من تقدم ونمو، أي من ابتعاد عن النمط التقليدي. لا شك أيضاً أن هيمنة المفهوم تعكس هيمنة القوة بشتى مظاهرها. وهذه ظاهرة نشمئز منها تلقائياً. لم أحاول أبداً إخفاءها، غير أني قلت باستمرار أن لا فائدة في جحدها أو إنكارها. من خطل الرأي أن ننفي مفهوم الحداثة، وتوابعه، لا لسبب إلا لكي ننفي عن أنفسنا صفة اللاّحداثة.. تواجهنا اللاّحداثة يومياً في الشارع والمكتب والمصنع، فيجب نفيها من الشارع لا من الورقة أو من اللسان.

إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر. إني أنطلق من مفهوم هو وليد تطور تاريخي وأطبقه على مادة افترض أنها سائرة إلى التطابق معه. أفعل ذلك وأنا واعٍ بالصعوبات المترتبة على هذا الإجراء، إلا أنني أدعي أن لا إجراء غيره، للسبب المذكور سابقاً. أعي أني أجعل من سيرورة غير مؤكدة دليل صحة تطبيق المفهوم. هذا **دور** ولكنه سليم غير عقيم. أعي كذلك أن المفهوم المكتمل يدعوني إلى إنارة أشياء وإخفاء أشياء أخرى، فأبقى بالضرورة داخل دائرة ضوء المفهوم، وأدعي أن هذه حال كل مفهوم، مكتملاً كان أو غير مكتمل، وأن المفهوم المستعمل هنا هو مفروض علينا بالتزامنا إزاء الإنسانية الحاضرة. هذه الضوابط هي في الحقيقة لوازم لموقف محدد من التاريخ ومن المجتمع. تقبل أو ترفض جملةً. لا جبر فيها ولا تعليل. ومن قال العكس فعن تسرع أو مكابرة. أتصور أنها كانت واضحة بما فيه الكفاية في الدراسات السابقة. وهي أوضح في الدراسة الحالية التي أختم بها سلسلة **مفاهيم**.

* * *

أتطرق هنا لقضية أعتقد أنها جوهرية، وهي أن مفهوم العقل عند كبار مفكرينا، حتى الأكثر تشبثاً به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده بين أنصار الإصلاح في القرن الأخير، غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشرية جمعاء. فعندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غيرَ ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات.

بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة التاريخ. لو لم يتحقق تاريخياً المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل. لكنه تحقق بالفعل. فما الفائدة من نفي ما حصل؟

كتاب آخر عن العقل: هل هذا مشروع معقول؟

لا بد إذن من تحديد الهدف منه ليعرفِ القارىء مسبقاً ما سيجد فيه. لن يجد فيه بالطبع بحثاً تاريخياً عن نشأة مفهوم العقل عند كتاب العربية، ولن يجد فيه نظرية فلسفية حول الموضوع داخل هذه المدرسة أو تلك. لو كان هذا ما أرمي إليه لوجب الحكم باستحالته في الحين، لأنه لا يوجد كتاب اليوم ليس فيه كلام على العقل. لذلك تُمانع الجامعات العصرية في إقرار أي مشروع موسوعي من هذا القبيل، ولا تقبل من الدارسين سوى المباحث الجزئية المركزة على مؤلَّف واحد أو الهادفة إلى المقارنة بين مؤلفين. وهذه الصعوبات والعراقيل هي التي دفعتني إلى تأخير المشروع وأحياناً إلى استبعاده كلياً. لكن كيف أتخلّى عنه نهائياً وأنا لا أفتأ أكتب حول ضرورة «**الترشيد**»؟ ماذا يعني الترشيد في التفكير وفي السلوك إذا غاب عن ذهننا مفهوم العقل؟ المسألة كامنة في كل ما كتبت، حتى بعض الأعمال الأدبية، فكان لزاماً علي، عَاجلاً أو آجلاً، أن أتطرق للموضوع لكي لا أترك المجال للمتأولين. أتعرض لمسألة العقل في صورة محددة. إننا نقول منذ زمن طويل ان عقيدتنا مبنية على العقل. يقول ذلك العربي والعجمي، العريق في الإسلام وقريب العهد به، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية. نقول ذلك بالمقارنة بما نلاحظ من عقائد غيرنا، وخصومنا أنفسهم يعترفون أن العقيدة الإسلامية بسيطة معقولة وإن استنتجوا من ذلك ما لا يرضينا. في نفس الوقت نقول، قبل غيرنا، إن

المجتمعات الإسلامية، العربية والأعجمية، المستقلة بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها، بعيدة في سلوكها (العام والخاص) عن العقل، وبالتالي عن العقل والدين معاً. وهذا التناقض الملاحظ نعترف به كما لو كان أمراً طبيعياً، غير مستبعد. قبل سنوات عدة طلب مني أن أشارك بمحاضرة في موسم ثقافي تنظمه دولة الإمارات العربية المتحدة في أبو ظبي، فتذكرت ما كنت قد أومأت إليه في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** عندما تكلمت على فكر «الشيخ» مشخصاً في محمد عبده، وعنونت المحاضرة: مفارقة محمد عبده أو جدل العقل والعلم داخل الفكر العربي المعاصر.

أتعرض في هذا الكتاب لهذه النقطة بالذات. لا أحلل مفهومَيْ العقل والعلم إلا في هذا الإطار الذي هو إطار ممارستنا الثقافية اليومية، في محاولة فهم الهوة الساحقة التي نلاحظها بين ما نراه، حقاً أو باطلاً، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقاً أو باطلاً، من لا عقل في سلوكنا، الخاص منه والعام. تتفرع عن المسألة الأصلية مسائل جزئية كثيرة، وتدعو الحاجة أحياناً إلى التوسع فيها، لكنني أعود باستمرار إلى صلب الموضوع مستغنياً عن الإيرادات والشواهد والإحالات.

هذه مقالة في المفارقات، انطلاقاً من تلك التي تجلت لمحمد عبده فحار فيها، ولا زالت تتجلى لنا ونحار فيها بعده. لقد توصلت في شأنها، بعد سنوات من القراءة والتأمل والكتابة في مسائل مرتبطة بها، إلى قناعة أقدمها اليوم إلى القارىء. أرجو أن يتلقاها بتلك الصفة، لا بغيرها، أن يعتبرها نوعاً من الاعتراف والإقرار، ولا يحاسبني على كل كلمة وعلى كل حكم. لا سند لي في كل ذلك إلا الوفاء لمنهج. أكون أسعد الناس لو كان الواقع قد تجاوز مفارقة عبده وجعل منها جانباً من التراث. ما كنت لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في آن ما نعتقد ونقول، ما نفعل وننجز. كان ذلك حلم زعماء الإصلاح ولا يزال إلى يومنا هذا حلماً غير مُحَقَّق.

القسم الأول

الفصل الأول

مفارقة الشيخ محمد عبده

العقل غير مستقل البتة ولا ينبني على غير اصل.

الشاطبي

1. بعد ثلاثين سنة:

اتخذت **في الأيديولوجيا العربية المعاصرة** محمد عبده كمثال على فكر الشيخ، وأعطيت لهذا النعت معنى محدداً. الشيخ هو الرجل الذي تخرّج من الأزهر، أو من مدرسة مماثلة كالقرويين أو الزيتونة، والذي يجد نفسه مضطراً إلى الإجابة على سؤال واحد هو: لماذا تأخر المسلمون؟ والسؤال يحدد بكيفية ما الجواب. ليس المطلوب الإجابة على: لماذا تأخر سكان البلاد الإسلامية أو العرب أو الهنود أو الفرس، بل لماذا تأخر المسلمون. فالسؤال يوحي بارتباط لا انفكاك له بين عقيدة الإسلام وبين واقع التأخر. وهو بهذه الصيغة جديد، لم يسبق أن عرض لأي من المفكرين المصلحين السابقين. ليس محمد عبده شيخاً بالمعنى الاجتماعي، اخترته لأنه متبحّر في شتى علوم الدين؛ إنه شيخ لأنه يحاول، اعتماداً على ما يعرف من تلك العلوم، الإجابة على ذلك السؤال بالذات، الذي هو في الحقيقة تقرير وإثبات. لعبده هدف واحد، لا يحيد عنه أبداً، وهو فك الارتباط المضمن في التقرير ـ السؤال، بين الإسلام والتأخر، وهذا الهدف هو ما يجعل منه شيخاً بالمعنى الاصطلاحي. يتّضح الوضع أكثر عندما نتذكر من يقرر ومن يسأل. إنه **الغرب**، غرب القرن التاسع عشر، غرب ما بعد الثورة البروتستانية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية التكنولوجية.

يواجهه عبده بكل معنى الكلمة، أي يتّجه إليه ويسمع له ويتمعن في حقيقته ويحاول مناقشته. لا يخطّئه فيما يصف من أحوال الشرق، بل يشهد على صحتها، وإنما يختلف معه في التعليل والتفسير فقط. وفي مواجهته هذه للغرب المعاصر له لا ينصت عبده لأي من أقرانه أو زملائه. يصفهم بالجمود وينفي عنهم صفة المعاصرة. ليسوا في نظره من زمانه إذ هم من زمان غير زمانهم. إنهم بعبارة توفيق الحكيم أصحاب الكهف. كلامه مع الزعيم الليبرالي الذي يدعو إلى الإصلاح السياسي، ومع الخبير بالصنائع، وإن لم يكن يتقنها بنفسه، الداعي إلى تغيير وسائل إنتاج الخيرات. يقول لهما، بعد تربعه على كرسي المصلح الديني، كل هذا يهون بعد أن يتحرر الجمهور من العقائد الفاسدة المحرفة التي روجها منذ قرون مشائخ السوء خدمةً لمصالحهم ومصالح أسيادهم المستبدين بالحكم. وبما أن عبده لا يكون شيخاً إلا بهذا المعنى، ما الفائدة في إعادته إلى حظيرة المشائخ ومقارنة كلامه بكلامهم؟ لم يحاول جدياً مناظرتهم. أرادهم رواداً وتلاميذ ولم يقبل أحداً منهم كرفيق في الكفاح. لم أتخذه كممثل لطبقة «المعممين» الذين كانوا قسماً من المجتمع التقليدي، يحيون ويموتون معه، وإنما اتخذته ممثلاً لموقف نظري من مسألة محددة، مسألة تخلّف المجتمعات الإسلامية عمّا أصبح في متناول البشرية داخل المجتمعات الغربية، أي البروتستانية/ الرأسمالية/ الديمقراطية/ التكنولوجية. وهو موقف قد يتقمصه أشخاص كثيرون، في ظروف جدّ متباينة، ما دام التخلف ظاهرة ملموسة، لها آثار واضحة في حياة المسلمين.

ثم عدت إلى عبده بعد ثلاثين سنة وأنا أستعد لكتابة هذه الدراسة، فوجدت أن صورته قد تغيرت في أعين الكثيرين. لم يعد ذلك العالِم الصالح المصلح الذي يرجع إليه الفضل في بثّ روح التطور والتحرر من أغلال الجمود في جل البلاد العربية وفي قسم كبير من العالَم الإسلامي وإنما أصبح يُتهّم أنّه زَجَّ بالحركة الإصلاحية في متاهات أدت بها إلى أبواب موصدة. أصبح الدارسون يركزون على شخصيته، لا على أفكاره، على نشاطه السياسي، على علاقته **بجمال الدين الافغاني** الذي اتضح أنه كان فارسي الجنسية، شيعي التكوين، بـ**كرومر** والسياسة البريطانية، بالمحافل الماسونية، إلخ. وفيما يتعلق باختياراته العقائدية يقال إنها

كانت في الغالب انتهازية، متناقضة في عمقها، خطابية، تصرف النصوص عن معانيها الصريحة الجلية، كما لو كان هدف الدارسين هو ردّ الاعتبار إلى أولئك المشائخ الذين حاربوا عبده بدون هوادة.

ما يلفت النظر في هذه الانتقادات هو أنها في غير محلها. رفض عبده مناظرة معاصريه من الأزهريين وطلب منهم شيئاً واحداً، هو الانتحار الفكري، وها نحن، بعد قرن من الزمن، نرغمه على محاورتهم ومناقشتهم، مع أنه يقرّ هو بتأخر المجتمع الإسلامي وهم لا يقرون بذلك. فيمَ يكون النقاش؟ إن من ينتقد عبده اليوم يقول ضمنياً: بعد مرور قرن لا زالت الفجوة هي هي بين المجتمعين، الإسلامي والغربي المتقدم، أولا يدل هذا على أن الفجوة وهمية؟ فيتمّ اللقاء مع المشائخ الذين عارضوه أوائل هذا القرن. صحيح أن عبده وافق الغرب في حكمه السلبي على المجتمع الإسلامي، وأحياناً ذهب أبعد منه في الأنكار، وفارق بذلك أقرانه المشائخ. هل يكفي هذا الأمر بالحكم على سوء طويته؟ القضية متعلقة بالواقع، والواقع لا يرتفع بالنفي. ما نستخلصه مما يكتب اليوم على عبده، وهو في غير صالحه إجمالاً، هو أن **التقليد** يعادي دائماً التجديد، فيجد دائماً داخل المجتمع الذي لا يزال مكبلاً بقيود الماضي، من يدافع عنه بوسائل الوقت، وسائل تجديدية في الظاهر، تقليدية في الباطن. ما كان يقال أمس بأسلوب الأزهر يعاد اليوم بأسلوب السوربون وأكسفورد.

نأخذ كمثال على ما سبق مقدمة **سليمان دنيا** للكتاب الذي نشره تحت عنوان **محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**. يبدأ المحقق بالتعبير عن إعجابه بقدرة الشيخ الفائقة في مجال العقليات ثم ينتهي برميه بالتردد والتخليط (ص 60) وأخيراً بالتخدير والتمويه (63). ما هو الداعي لهذا الحكم القاسي؟

يتكون النصّ الذي حققه الأستاذ دنيا من تعاليق على شرح الدواني لعقيدة **الإيجي** صاحب كتاب **المواقف**. ومن الملاحظ أن عبده يفصل الكلام فيما يتعلق بالكونيات (الخلق، الزمن، المادّة، إلخ)، ويوجز إلى حدّ الإجحاف عندما

يصل إلى المسائل السمعية بعد أن أكّد القاعدة العامّة في هذا الشأن وهي ضرورة الإيمان بكل ما جاء به الرسول بعد اثبات ضرورة وصحة الرسالة. ولا يعود للكلام مطولاً إلا في نقطتين من النقليات: الأولى تتعلق بالفرقة الناجية (ص 8 إلى 27)، والثانية بالمعاد (ص 606 إلى 621). يعود إليهما لا ليقرر فيهما رأيه، إذ لا حاجة له إلى ذلك بعد تقرير القاعدة العامة، وإنما ليقطع الطريق على من يتسرع بتكفير عدد كبير من رجال الفكر الإسلاميين لأن موقفهم يخالف موقف أهل الحديث. فكلام عبده هنا داخل في نطاق السياسة الشرعية أكثر مما له علاقة بالعقيدة. إلا أن المحقق لم ير الأمور من هذه الزاوية، بل اتخذها ذريعة للتشكيك في عقيدة عبده. لم يكتف بتصويب رأي من كفّر الكثيرين من الفلاسفة والمتصوفة، بل كفّر ضمنياً من لا يوافقهم على ذلك. فقال إن عبده لجأ إلى المداراة والتحايل في دفاعه عن مسلك الفلاسفة وتبرئتهم من المروق عن عقيدة السلف.

لا نريد أن نناقش نقطةً نقطة الأستاذ دنيا. نريد أن نوضح خطأه المنهجي في تعامله مع النصوص. لا ننكر أن أفكار عبده غير منسجمة، إن اختياراته في نقاط مختلفة لا تخضع إلى مقياس واحد، لكن هذا لا يعني أن خصمه التقليدي، الأكثر تماسكاً واتساقاً في أقواله واختياراته، هو صاحب الحق، لأن القضية كلها ليست مطروحة بين عبده وزملائه الأزهريين وإنما بينه وبين الغرب الليبرالي، كما قلنا سابقاً. إذا غيّرنا الإطار الأصلي لم يعد مجال لأي نقاش. ونستدل على قولنا هذا بالمسائل التي يركز عليها الغرب ويجيب عنها عبده مضطراً.

مسألة **الاستبداد** أولاً. يقول الغرب، ممثلاً في كبار المستشرقين، إن الحكم في الإسلام كان دائماً استبدادياً، أكان الحكام من العرب أو الفرس أو الأتراك، إلخ. والاستبداد عائد إلى تصور معين لتصرف الخالق في الكون. لو لم يكن الله مستبداً في الخليقة، يفعل ما يشاء في كل وقت وحين، على ما استقرت عليه عقيدة الأغلبية الساحقة من المسلمين، لما أمكن للسلطان أن يقول إنه «ظل الله في الأرض». ولا يعوز القائلين بهذا الرأي الاستشهاد بنصوص كثيرة من الكلام والفقه والتاريخ والآداب لا سبيل إلى الشك في صحتها، وكلها تسير في نفس الاتجاه. أمام هذا القول لا يستطيع محمد عبده أن يتصرف كما يفعل دنيا، أي

كباحث متجرد يحكم على مقال كل فرقة بمقياس التماسك والاتساق. هو مطوق من كل جانب وخصومه ينتظرون منه الجواب. لا ينكر حقيقة الاستبداد، في الماضي وفي الحاضر، ولا يستطيع كذلك أن ينكر تأثير العقيدة في السلوك إذ يرمي إلى تغيير العقيدة ليتغير سلوك المسلمين. لذا يضطر اضطراراً إلى تبني نظرية التحريف، أي إلى القول إن النص فهم على غير وجهه. عندما يؤكد مثلاً: «ومال (الإسلام) على الرؤساء فأنزلهم من مستوى كانوا فيه يأمرون وينهون ووضعهم تحت أنظار مرؤوسيهم يخبرونهم كما يشاؤون، ويمتحنون مزاعمهم حسبما يحكمون ويقضون فيها بما يعلمون ويتيقنون لا بما يظنون ويتوهمون». (**رسالة التوحيد** ضمن **الأعمال الكاملة**، بيروت، ج III، ص 443)، واضح أنه لا يهتم كثيراً هل يوافق كلامه هذا كلام الفقهاء والمتكلمين، ولا يهتم هل يتماسك قوله هذا مع أقوال من سبقوه القول في مناسبات أخرى. الاستبداد داء والجمهور، داخلاً وخارجاً، يظن أنه باقٍ ما بقي الإسلام. فكيف الانفلات من هذه العقدة القاتلة؟ المسألة خطيرة، والسائل يلحّ، فلا بد من الإجابة في صميم الموضوع، ولا جواب غير ما قال. بعدئذ سيحاول تأصيل كلامه. كيف؟ بضرورة رفض التقليد (ص 443)، وبالتالي واجب الاجتهاد والتأويل، وكلها أصول فيها أخذ وردّ منذ زمن طويل، إلا أن عبده مجبر على القول بها، لأن هدفه الأول والأخير هو نزع الشرعية عن واقع الاستبداد، وبالتالي دحض التهمة الغربية.

مسألة **الحرية** الإنسانية ثانياً. وهي مرتبطة بالأولى حين ننظر إلى القضية نفسها من منظور الإنسان. يقول الغرب إن ما يركز استبداد الحكام هو خضوع المحكومين وتشبعهم بفكرة القدر والقسمة والمكتوب. لقد تربوا على هذه الفكرة حتى أصبحت من البديهيات لديهم. هنا أيضاً لا ينفي عبده الواقع، توكل عامة المسلمين وتهربهم من المسؤولية ويأسهم من القدرة على تغيير ما هم فيه من ذل وشقاء. غير أنه ينفي أن يكون ذلك هو ما أتى به الإسلام. يصرح «أن الأشعرية قالوا بالجبر وتبرأوا من الاسم وهو هدم للشريعة» (ص 387). هل يهمه، والواقع ما يراه ويتألم له، أن يدرس القضية دراسة هادئة، أكاديمية، ليرى ما دعا الأشاعرة إلى اتخاذ ذلك الموقف الوسط بين القدرية والجبرية؟ يرى نتائج الاختيار، وهي سيئة،

فيحكم على المقالة الكلامية بنتائجها الاجتماعية. وعندما يخطو خطوة نحو الخصم المناظر، ويشعر أن القضية شائكة، فإنه يعود مهرولاً إلى ما هو ملاحظ وملموس، «إلى التجربة الذاتية التي تشير إلى حرية الاختيار وإلى وجود قدرة قاهرة». ويرضى بهذا الحل، «لأن التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك ليس من مقتضى الإيمان» (ص 388).

وأخيراً مسألة **التولد**. من المعلوم أن المتكلمين، والأشاعرة على وجه الخصوص، نفوا أن يتولد فعل عن فعل سابق بدون توسط القدرة الإلهية. التولد يؤدي في نظرهم إلى التعطيل وإلى الشرك. إلا أن الغرب يدعي أن هذا الاختيار كان أسوأ ما أقدم عليه المتكلمون إذ قطعوا كل أمل في أن يظهر في الإسلام علم تجريبي يهدف إلى الكشف عن نواميس الطبيعة. إذا اعتقد المرء أن كل حادث يمكن أن ينقض في أية لحظة بعكسه، لماذا يتعب نفسه ويلاحظ الحوادث ليستنبط منها قوانين اطرادية؟ سيكون بالضرورة مثل أبطال **ألف ليلة وليلة** الذين يجوبون الأقطار في رمشة عين، يمسون فقراء ويصبحون أغنياء أو العكس. إذا كان كل شيء ممكناً في أية لحظة، فلا شيء مضمون الحصول أبداً، ولزم التوكل. بماذا يمكن أن يجيب عبده على هذه التهمة وهو يوافق خصمه على أن التوكل هو فلسفة الحياة عند عامة المسلمين، وأن إثباتَ الخوارق كأحداث عادية هدم لفكرة العلم الحديث، كما سيعبر على ذلك بوضوح في مناقشته لأصول الدين المسيحي؟ لم يبق له من مسلك سوى مخالفة المتكلمين ومجاراة الفلاسفة في هذه النقطة. أي شيء أهون عليه؟ التنكر لشيوخه برفض الحل التقليدي أم إقرار المسلمين على ما هم عليه من توكل وانتظار الخوارق لتحريرهم من البؤس والشقاء؟ ما هو الأفضل؟ موافقة العدو الغربي في حكمه على الواقع القائم والعمل على تسفيه حكمه مستقبلاً، أم معارضة العدو في الظاهر وإحقاق أقواله في الواقع؟ ورغم كل هذه المبررات لا يقول عبده بمبدأ التولد مائة في مائة، لا ينفي بالمرة إمكانية حدوث الخوارق والكرامات. يقرر جوازها العقلي، لكن على العموم، دون الإقرار بحدوث كرامة بعينها. تبقى الأسباب مطردة في كل الأحوال، فيحافظ رغم هذا على سلامة الإيمان (ص 472).

تدل هذه الأمثلة على أن عبده لا يسبح في بحر من سبقه من الشيوخ وإن استعمل لغتهم واصطلاحاتهم. عندما يفصل في قضية، جوهرية أو فرعية، فإنه لا يلتفت إلى «نسق» المذهب، وإنما ينظر فقط إلى المصلحة المترتبة على اختياره في النقطة المذكورة. همّه الوحيد هو أن يكذب المستقبل حكم الغرب، وإن كان حاضر المسلمين يشهد لصحة ذلك الحكم. يفهم عبده النصوص على هذا الأساس، ولا يهمه أن تتوحد جميع تأويلاته في نظيمة كلامية تضاهي النظيمة التقليدية تماسكاً واتساقاً. يكتفي بالارتكاز على قواعد يعدّها مسلمات لكل عالم مصلح. منها (1) أن الإسلام أنحى على التقليد ونبّه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان (ص 443)؛ (2) أن النبي أمر المؤمنين بالتفكير في خلق الله لا في ذات الله (ص 378)؛ (3) أن الاكتناه مضيعة للوقت (378)؛ (4) أن لا دخل للرسالات في تفصيل طرق المعيشة والحذق في وجوه الكسب (ص 420)؛ (5) أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. هذه أصول لا يحيد عنها من يريد الخير والتقدم للمسلمين. عليها يبني عبده أحكامه في المسائل الاجتماعية، ولا يعتبرها أبداً مقالات يجب البحث في مدى موافقتها لمقالات أخرى. فكيف يُطالب بالخوض في ماهيات الأشياء مع أنه اختار منذ البداية تجنبها؟

وأوضح دليل على ما نقول هو تعامله مع حديث الفرقة الناجية. قلنا إن عبده يتطرق إليه من منظور السياسة الدينية. يعارض من يعتمد عليه ليكفر الفلاسفة لأن بعض اختيارات هؤلآء الاعتقادية ضرورية في نظره لإصلاح أحوال المسلمين وبث روح المسؤولية والنشاط فيهم. منها اضطراد النواميس الطبيعية وحرية الاختيار وافتراض الحكمة في الأوامر والنواهي الإلهية، إلخ. يدّعي المتشدد من أصحاب الحديث أن الفلاسفة لم يكونوا، في أي من هذه الأمور، على ما كان عليه النبي وأصحابه، فليسوا إذن من الفرقة الناجية، كما جاء في الحديث الشريف. ويسايرهم في هذا المنطق محقق تعاليق عبده الأستاذ دنيا. يَرُدّ عبده: هذا حكم عام، لا تخصيص فيه، فيمتنع تطبيقه على مقالات بعينها. ماذا تعني بالضبط عبارة: ما كان عليه النبي وأصحابه؟ هل المعنى يخص الظاهر فقط، أي الأعمال والسلوك، أم يعم الظاهر والباطن من أعمال وسلوك وشعور وتفكير؟ عندئذ هل نعرف **كل** ما كان

عليه النبي وأصحابه؟ لا بد هنا من التدقيق والتمييز لأن الأمر يتعلق بتكفير الناس. لو كنّا نعلم كل ما يجب أن نعلم من أحوال النبي وأصحابه لأمكن الحكم في كل حالة بما يوافق وما لا يوافق تلك الأحوال. هب أننا نعرف الأفكار الفلسفية، وهذا ما لم يدعه أحد. لو صحّ ذلك لكان الاختيار سهلاً بين أرسطو وأصحاب النبي. ورغم ذلك يبقى مركز المنطق معلقاً: هل التمنطق خروج أم لا على ما كان عليه النبي وأصحابه؟ حاول الغزالي أن يخرج من المأزق بقوله إن أرسطو استوحى قواعده من كلام إبراهيم عليه السلام (**القسطاس المستقيم**). ليكن كذلك، غير أن عبده لا يعيش في زمان الغزالي ولا يُعنى بعلم أرسطو، وإنما يعيش في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 ويعنى بعلم **دارون وماكْسول**. وبما أنه رجل يهتم بمستقبل المسلمين فلا يعنيه تكفير هذا وتفسيق ذاك، ولذلك رأى ضرورة التمييز بين السلوك وبين الفكر عند الكلام على ما كان عليه النبي وأصحابه. لا خلاف في السلوك (الديني، الخلقي، الاجتماعي)، من سار على نهج النبي وأصحابه سلك طريق النجاة. أما ما يتعلق بالفكر، وهو مدار مسائل العقيدة، فلا أحد يستطيع أن يؤكد أنه على علم تام بكل ما كان عليه النبي وأصحابه، إذ لا أحد ينكر ما خُصّ به النبي من الكشف وما قد يكون أومأ به إلى بعض أصحابه. فالقول بأن الأمة قد أجمعت على المعروف من أحوال الرسول، لكي لا يكون متعلق لدعاة الباطن، مقبول في ميدان الفقهيات لا في ميدان العقائد. لا حق لأحد إذن أن يقطع بأن فلاناً بعينه على غير ما كان عليه النبي وأصحابه في مسائل الفكر والاعتقاد. ولسدّ باب التكفير والتفسيق في وجه من لا يتميز بالحيطة والاعتدال، قرر عبده أن الرسالات لا تعنى بمسائل المعيشة، وضمنها مسائل العلوم التجريبية، وأن القاعدة الأساسية في الاعتقاد هو الاقتصار «على ما هو صريح في الخبر ولا تجوز الزيادة على ماهو قطعي بظني» (ص 470). وتعميم مضمون الحديث المذكور هو زيادة ظني على ما هو قطعي.

يقول دنيا: هذه قضايا لا تكفي فيها مراعاة المصلحة الآنية. لا يغفر لعبده إشفاقه على المسلمين وتطوعه لردّ شبه الخصوم إذا قال في أمور خطيرة بما يناقض إجماع أئمة السلف. هذا لو كانت أقوال الأئمة غير خاضعة لمصلحة

كانت قائمة في زمانهم. من يدرس ظروف نشأة المقالات يعرف أن كل واحدة منها كانت تكريساً لموقف يهدف إلى الحفاظ على سلامة الأمة إزاء خطر محدق بها. يكون مرة خطر الزندقة ومرة خطر الثانوية ومرة خطر الجبرية ومرة خطر النصرانية، إلخ.. لكل فرقة عدو رئيسي، ترى في مقالته الأساسية نسفاً للرسالة المحمدية، فتحشر لإفسادها كل ما تستطيع جمعه من البراهين. وأثناء هذا الجهاد تجد نفسها أحياناً مدفوعة إلى قبول نتائج لا توافق ظاهر النصوص، فتلجأ إلى التأويل لأنها تعتبر أن هذا الإجراء أهون عليها من أن تقبل مقالة خصمها الرئيسي. لا ينكر هذا الأمر إلا من لم يتمعن في كتابات **الأشعري** أو **الغزالي** أو **ابن تيمية**. نراهم دائماً يقبلون في الجزئيات آراء جد مقلقة تفادياً لما هو أخطر منها في نظرهم. يجد محمد عبده في هذا الواقع التاريخي ما يبرر به عمله هو. لم يفعل إلا ما فعله العلماء المصلحون المجتهدون في القرون السالفة. وما دفعه إلى الخروج عن تقليد المتأخرين، وتبني تقليد المتقدمين في جهودهم الإصلاحية الاجتهادية، هو جمود المسلمين الذين أصبحوا حُجة على دينهم. الجمود تهمة وواقع، تهمة يُلصقها الغرب بالإسلام فيجب تكذيبها بتأويل المتشابه من النصوص، وواقع يجب تغييره بالعودة إلى «خاصة» الدين الإسلامي (ص 468).

2. مدار فكر عبده

من يتعمق في الانتقادات الموجهة اليوم إلى محمد عبده يجد أنها مبنية على فرضية هي أن اختياراته تخضع إلى نظيمة خفية. فيجب الحكم على كل اختيار بحسب مسايرته لمنطق تلك النظيمة. عندها يبدو التردد والتهافت والإبهام. وما هي تلك النظيمة يا ترى؟ ليست سوى تلك التي عبر عنها متكلمو القرون الماضية. قلنا فيها رأينا وأوضحنا ما تنتهي إليه من شطط وإجحاف. إن خصم عبده اليوم يطالبه بالعودة إلى القفص الذي فرّ منه وعمل طول حياته على هدمه. قرر عبده أن يجيب على كل مسألة طرحت عليه من منظور المصلحة وإن أدّى ذلك إلى عدم الانسجام، أي عدم التقيد بمذهب المتكلمين، لأن عدم الانسجام في الفكر يدل على أنه كان أكثر وفاءاً لواقع مجتمع فقد وحدته بسبب تصادمه

مع الغرب. المطالبة بالتنسيق القسري يعني إذن حجب الواقع والعودة إلى حالة اجتماعية خيالية. إن عبده ينسق كل جواب له على سؤال بعينه مع الواقع القائم تاركاً مسألة التنسيق العام للمستقبل. ولهذا الغرض تولّى مبدأين معروفين في فن المناظرة وهما: (لكل مقام مقال) و (لازم المذهب ليس بمذهب) (انظر ص 12 من **التعليقات**)، لأنه كان في أمس الحاجة إليهما واستغلهما بمهارة في دفاعه عن الفلاسفة. يرفض إذن مسبقاً أن يحاكم في كل واحد من أقواله، إلى ما يلزم مذهب المتكلمين.

وإذا لم نفعل ذلك ففي أي إطار نحكم عليه؟

قلت في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** إن خاصية الشيخ هي أن ما يتحكم في منطقه هو السؤال الذي يطرحه عليه، وبإلحاح، الغرب الليبرالي، أو بعبارة أدق هو اجتهاده إبطال ما يترتب على المسلمين من جراء ذلك السؤال. فنقطة ارتكاز فكر الشيخ ليست في ذهنه، بل في ذهن غيره المنتمي إلى المجتمع المهيمن في الوقت الراهن. هذا واقع يسجل فقط. وبما أنه هو المنطلق فلا مناص، للحكم على اختيارات عبده، من **قلب** المنظار. لا بد من النظر إليه من مركز السؤال. هذا أيضاً واقع وهو شرط الموضوعية والفعالية. من ينفي هذا فلدافع ذاتي عاطفي، ولا كلام هنا في العواطف. نقول لا بد من (كذا) لأننا نتخذ الموقف الذي اتخذه عبده نفسه. وإن لم نفعل فإننا سنتكلم عن شخص آخر غير الذي عرف به عبده نفسه. من يحكم على عبده انطلاقاً من النظيمة الكلامية ويرى في اجتهاداته تناقضاً وتردداً يغمسه رغماً عنه في «التقليد»، يجعله معاصراً لمن أصرّ على عدم معاصرتهم. انتقاداته صحيحة شكلاً تافهة مضموناً. أما إذا قلبنا المنظار، ذاك المنظار الذي اختاره هو للنظر إلى مجتمعه، فإننا نراه معاصراً، بصفة ما، لمن أراد أن يعاصرهم ويحاورهم ويقنعهم. نكتشف من هذا المنظار أيضاً تناقضات عدة في اختيارات عبده ولكن من نوع آخر، غير التي يعمل على إبرازها خصومه اليوم، تناقضات لا مع أصول التقليد، بل مع أشكال ونتائج ذلك التجديد الشامل الذي كان يتمناه. إن مجال فكره هو بين نسق المتكلمين الذي طلقه، نظرياً على الأقل، ونسق الغرب الحديث الذي يستهدف التناغم معه. فهو بالتالي غير منسجم مع

نفسه لأنه غير مطابق لا لهذا ولا لذاك. لكن الحكم عليه يختلف إذا نظر إليه من منظار الكلام التقليدي أو من منظار النسق الغربي الحديث (الذي يسميه، كما سنرى، الإسلام الحقيقي). يبدو فكره في الحالة الأولى غامضاً متردداً متستراً، ويبدو في الثانية .**محدوداً** فقط، وشتان بين الحكمين!.

ولنزد هذه النقطة توضيحاً إذ عليها تنبني تحليلاتنا كلها.

عندما ندقق في الجزئيات نرى أن مضمون أقوال عبده لا يتعدى ما نقرأ عند ابن رشد وابن خلدون، في رفضه للحشوية من جهة والكلام المعتزلي/ الأشعري من جهة أخرى، في قبوله التساكن بين إسلام للخاصة، وهو عقيدة الفلاسفة الإلهيين، وإسلام للعامة وهو دين الفقهاء. إذا كان هذا هو مدار فكر عبده، فماذا يميزه عمّن سبقه من المفكرين؟ الاختلاف يأتي من تباين الأزمنة. ما كان **أفقاً** بالنسبة **لابن رشد** أصبح **حدّاً** بالنسبة لمحمد عبده. نقول أفق ابن رشد، لأن فكر هذا الأخير وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به والتي لا تزال تحيط بنا. لم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرق إليها، ولهذا انجذب إليه كبار اليهود والنصارى. المادة التي اعتمدها ابن رشد كانت كل ما كان متاحاً للبشرية في عهده. وهذه قضية موضوعية، غير متعلقة بشخصية ابن رشد. لا مجال فيها للبحث عن استعداداته الذاتية، عن مدى إطلاعه الفعلي عما كتب قبل وأثناء حياته. نرى اليوم، نحن القراء، أنه **فكّر فعلاً** في نطاق المتاح للبشرية جمعاء. وهذا حكم ثابت، لا محيد عنه في المستقبل. ابن رشد دعامة من دعائم التاريخ الكوني (انظر في هذه النقطة **مفهوم التاريخ**، ص 177). هل نستطيع أن نقول هذا في حق محمد عبده؟ هل نستطيع أن نؤكد أنه فكر في إطار ما كان متاحاً للبشرية في عهده؟ لا، بشهادة عبده نفسه. يجيب على سؤال طرحه الغرب الحديث، وفي جوابه يعتمد على **مادّة** ليست كل ما هو متاح للبشرية في النقطة المضمنة في السؤال؟ فالجواب إذن يشير إلى حاجة، إلى رغبة، ولا يمكن أن يعبر عن واقع قائم. وبما أن فكر عبده هو فكر ابن رشد، مع أن السؤال هو غير السؤال، انقلب ما كان أفقاً عند الأول إلى **سدّ** عند الثاني. هناك إذن **حدّ** يقف عنده عبده، يستكشف أحياناً ما وراءه، لكنه لا يتعداه أبداً.

وليس من الضروري، أن نكون نحن القراء قادرين على تجاوز ذلك الحد في كل نقطة. يكفي أننا نعرف أنه موجود، أن نقرره ليكون حكمنا على مقالة عبده في نقطة معينة مساوقاً لمنطق العصر وليس لمنطق التقليد. لا ينفعنا في شيء إهمال هذه النقطة، بدعوى عدم التخصص، والعودة بعبده إلى النظيمة الكلامية، حيث نصول ونجول، ونبدي ونعيد، لأن كلامنا مهما تفرع وتنوع يكون خارج الموضوع وينتهي بالتجنّي على صاحب المقالة. هذه نقطة منهجية في غاية الأهمية والدقة سنعود إليها في الفصل الثاني، مكتفين هنا بإشارات تمهيدية.

قد يتصور الباحث المبتدىء أن من الطبيعي مقارنة أقوال عبده بسائر المقالات الإسلامية لأن هذا العمل سهل وممكن. أما مقارنتها مع ما استجدّ من أقوال النصارى واليهود والدهرية، إلخ، من شتى الاتجاهات، فهذا أمر عسير لا يقوم به إلا المتخصصون وهم قلّة. غير أن عبده، وهو ينطق بما نطق به ابن رشد، لا يواجه خصومَ ابن رشد، بل يواجه خصوماً من نوع جديد، نصارى ويهوداً ودهريين مرّوا بتجارب متعددة وأوّلوا ما لديهم من نصوص تأويلات لا تكاد تشبه في شيء التأويلات القديمة. مع من يكون الكلام؟ مع الأحياء أم مع الأموات؟ قد تبدو المسألة واحدة، فيتبادر إلى الذهن أن الجواب القديم كافٍ لحلّها، ظناً أنها لا زالت تطرح في نفس الإطار. إلا أن الإطار قد تغير فأصبحت المسألة تشير في الواقع إلى تجربة جديدة، وبالتالي تتطلب جواباً يختلف تماماً عن القديم. يستند عبده في عدة مناسبات إلى «ضرورات العقل» أو إلى «التجربة الذاتية»، وهذه بالضبط هي التي تغيرت في القرون الأخيرة، فما كان يبدو بديهياً في الماضي لم يعد كذلك في الحاضر فيكون قد فقد كل قوة إقناعية. إذا شعر بذلك القارىء المطلع، المتأثر بالمسلمات الجديدة، حقّ له أن يتكلم على **محدودية** فكر عبده. تقتضي الموضوعية عندئذ التمييز بين مجال النقاش وبين المفاهيم المستعملة أثناء ذلك النقاش. في حالة عبده، ما هو معاصر هو الأول (المجال)، أما المفاهيم فإنها غير ملائمة للغرض. لا شأن للدارس الموضوعي في مناقشة الجزئيات انطلاقاً من المسلمات التقليدية ثم إظهار التهافت في كلام عبده، بل شأنه تعليل ذلك التهافت بالهاجس الإصلاحي الذي يحدّ مدار النقاش، وهو مناط المعاصرة، وبنوعية

المفاهيم المستعملة، وهي مظهر من مظاهر الحدّ والسور المضروب على فكر عبده.

ثم نزيد ونقول إن الحدّ الذي نفترضه نجد بعض الإشارات إليه عند صاحبنا، مما يدل على أنه ليس نتيجة تحكم من جانبنا. يقول: «تطور الإنسان بديهي يوافقه تطور الأديان.. لا يصح الاختلاف فيه وإن اختلف أهل النظر في بيان ما تفرع منه في علوم وضعت للبحث في الاجتماع البشري» (ص 447). يعتمد هنا على اجتماعيات الدين، فيخيل إلينا أننا نستمع إلى إميل **دوركهايم** وفي مواضع أخرى يعتمد على نفسانيات الدين، يتكلم عن الخوف من الموت وعن الحاجة إلى الاطمئنان لتستقيم أمور الدنيا، فيخيل إلينا أننا نستمع إلى **وليم جيمس** أو إلى هنري **برغسون**. هذه مسلمات جديدة، لم يكن يعرفها ابن رشد، يعترف عبده أنها ضرورية للفصل مجدداً في قضايا نظر فيها في إطار معلومات غير التي هي متاحة في زمانه. ألا يحق لنا، والحالة هذه، أن نتساءل هل المعلومات التي اعتمدها هو **كافية**، الآن، للفصل في القضايا التي فصل فيها؟

نرجو أن يكون القارىء واعياً بالفرق بين ملاحظاتنا هذه وبين الاتهامات والانتقادات المغرضة التي أشرنا إليها سابقاً. إننا نتكلم على **الحدّ**، الخط الذي يرسم مدار الفكر، وعلى **الحصر**، ونعني به محدودية الكلام، لأسباب منهجية صرفة. لا نريد بها الإهمال أو التهور، لا نقول إن واجبه كان أن يتحول من مصلح مرشد إلى باحث منعزل، فنصادر حريته ونُسَفّه اختياره. لا ندعي أننا لو كنا محلّه لفكرنا بغير فكره، أو أننا لا نخضع بدورنا لحدّ موضوعي من نوع آخر. كل ما نقول هو أنه، كما لا يجب ردّه قسراً إلى حظيرة المتكلمين، لا يجب اعتبار أجوبته حلولاً شافية كافية لمشكلات العصر. رغم ما أراد هو، ورغم ما رماه به ظلماً خصومه، بقي عبده وفياً **لموقف** (لا لمقالات) المتكلمين، أي هدفهم الأسمى الذي كان إقرار عقيدة ينتظم بها أمر مجتمع كان ولا يزال في جملته أمياً. لا فائدة إذن في الوفاء لكل ما قال، كما لا معنى لهدمه نقطة نقطة وإبداله بخطاب أكثر اتساقاً في الظاهر وفي الباطن أكثر جزئيةً ومحدوديةً. النهج السليم هو، بعد تأكيد الصفة التبريرية الاعتذارية النفعية لجلّ اختياراته، تعليلها بإبراز

الحدود الموضوعية التي أحاطت بها وكيّفتها.

لنوضح الآن مظاهر **الحصر** في فكر محمد عبده.

3. عبده المسلم

تبدو هذه العبارة واضحة كل الوضوح لمن لا يدقق النظر فيها. يكفي أن نقرأ صفحة لابن خلدون وصفحة لعبده لكي نتيقن بأن الأمر ليس كذلك. واجبنا في كل حال أن نتساءل: في أي ظرف وفي أي محيط يشعر المرء بأنه مسلم قبل كل شيء، أي أنه يقدم هذه الصفة على سائر الصفات. يذهب محمد عبده إلى انجلترا ويزور الفيلسوف الشهير هربرت **سبنسر**، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فيَسأله: ما يقول علماء الإسلام في الخلق؟ (ص 493). في نظر الغير عبده مسلم قبل أن يحدد هو معنى إسلامه، بل أحياناً يكون مسلماً، بمعنى محدد من جانب ذلك الغير، ضدًّا على ما يقوله هو عن نفسه. هذه وضعية جديدة، بالنسبة لأبناء الملّة، تشبه إلى حدّ ما وصف اليهود باليهودية، أو النصارى بالنصرانية داخل الخلافة العباسية أو السلطنة العثمانية. فهو حكم قانوني عام لا يعتبر دقائق المعتقد. وبما أن عبده أصبح موضوع نعت ووصف (أنت مسلم)، وبما أنه يشعر أن الواصف له يفهم من كلمة إسلام ما قد لا يتطابق مع ما يعتقده هو الموصوف، فإنه سيعمل على تحويل الوصف إلى سؤال (ما إسلامك؟) ليتمكن من أخذ الكلمة والتعبير عن رأيه. هذا المنطق ليس منطق الفيلسوف، ولا المتصوف، ولا المحدث، ولا الفقيه، بل هو يشبه منطق المتكلم ولكن في ظروف جديدة، بعد أن أصبح المسلمون يكوّنون «أقلية ثقافية». كان المتكلم القديم، وهو يعيش تحت ظل الخلافة، يواجه زنديقاً أو ثانوياً أو نصرانياً، إلخ، فيسأله: ما تقول في هذه المسألة؟، ويكون مجموع الأسئلة عقيدة المتكلم. ولا أحد كان يرى فيه الممثل الوحيد للإسلام، كان فضاء الاعتقاد مفتوحاً. أما عبده فإنه يواجه وصفاً، وعندما يحوله إلى سؤال عام ليجادل فيه، فإنه مضطر إلى الإجابة على ذلك السؤال بالضبط، على ما يعنيه الغير بكلمة إسلام. فيجد نفسه **محاصراً** من كل جانب.

الانطلاقة إذن، في ظروف عبده ومن يجري مجراه، هي تحليل الوصف، وبالتالي التعرف على «الإسلام في نظر الغرب». لا غاية لنا في الدخول في هذا الموضوع المتشعب الذي كثر فيه الكلام، بعلم وبغير علم. نشير فقط إلى أن مسلمي اليوم لا ينظرون إلى هذه القضية بما يجب من جدّ ومسؤولية. نقول إن الغرب، ممثلاً في كبار مفكريه، يرى في الإسلام ديناً **شرقياً، قبلياً، طبيعياً**، وهذه أوصاف لها عندهم مضامين معلومة في تاريخ واجتماعيات ونفسانيات الأديان. ما يميزه بالأساس هو العبودية والاستسلام والتوكل. كل شيء فيه يعزى للخالق ولا شيء ينسب، حقاً وفعلاً، للإنسان. يقولون أيضاً (أي مفكرو الغرب) إن الإسلام دين الفطرة، لكنهم يفهمون من الكلمة ما سبق ذكره. يؤولون الدعوة المحمدية بمفاهيم سابقة، ومن هنا اهتمامهم بالحفريات والاشتقاق اللغوي، ويبررون هذا التأويل بأقوال عدد لا يحصى من الفقهاء والمحدثين والوعاظ والمتكلمين ويبررونه كذلك بما يشاهد من سلوك عامة المسلمين. فيخلصون إلى ما يلي: إذا كان الأقرب إلى الفهم من نص الدعوة هو مدلول التجارب الدينية السابقة، وإذا كان هذا المفهوم هو بالضبط ما استقر عليه رأي جماعة المسلمين وما سارت عليه العامة في سلوكها اليومي، أو ليس هذا هو الدليل على أنه المعنى الصحيح المضمن في القرآن والسنة؟ صحيح أن هناك تأويلات أخرى، ولكنها رفضت وطوقت باستمرار، زيادة على أنها تبدو متأثرة بدعوات غير إسلامية كما يؤكد ذلك الخصوم المعارضون لها بين المسلمين أنفسهم. فكيف، وبأي موجب، نقدم، ونحن خارج الملّة، أحد أقوال الأقلية على ما أصبحت عليه الأغلبية في الماضي وفي الحاضر؟ (هذا الالتقاء التلقائي بين المستشرق الغربي و «العالم» التقليدي ذو أهمية قصوى للحكم على التيارات المتغلبة حالياً في العالم الإسلامي، ولقد نبهت عليه في **ثقافتنا في منظور التاريخ**، 1992، ص 183).

يرى الغربي محمد عبده في هذا الإطار عندما يحاوره أو يناظره. هكذا يفهم نعته بالإسلام. وربما لا يقبل منه إلا الموافقة على ما نعته به. ماذا يكون ردّ فعل عبده إزاء هذا الوضع؟ سيضطرّ إلى النفي والنفي العنيد، إلى «تكسير الأصنام». سيقول: لست مسلماً بهذا المعنى، أحب من أحب وكره من كره، وكل من يقول

إنه مسلم بهذا المعنى، أكان عالماً أو جاهلاً، رئيساً أو مرؤوساً، فهو دَعِيٌ. كل ما سيأتي بعدئذ من تأويل وتفسير وجدال، إنما هو نابع من هذا الموقف الأولى، من كسر المرآة التي يقدّمها له الغرب والتي تعكس عنه صورة لا يرضاها لنفسه. لا يمكن تكذيب المرآة، اتّهامها بالتحوير والتشويه، إلا بنفي تلك العلاقات التي يثبتها الغرب، أي بقلب الحكم على الإسلام. لا علاقة مع أديان الشرق (الإسلام ثورة دائمة)، لا علاقة مع تأويلات الفقهاء والوعاظ خدام السلاطين (لا تقيُّد بأي مذهب)، لا علاقة مع ادعاءات مشائخ العامّة في الاطلاع على الغيب والتحكم في الكون (الكرامات جائزة عقلاً ولكن على العموم دون تخصيص لشخص بعينه بعد النبي)؛ لا علاقة بسلوك العامّة ضحية الاستبداد..

ما هو إذن إسلام عبده؟ إذا نظرنا إليه من جهة الإثبات، فإنه لا يكاد ينضبط، لكنه ينحصر إذا نظرنا إليه من جهة النفي. نرى بكل وضوح ما يرفض عبده أن يكون عليه. يرفض أن يكون على حال يصبح بها «حجة على دينه»، كما هو حال المسلمين اليوم (ص 463). لا يريد أن يكون على حال يجعل كل من تعلّم يتنكر للإسلام، وكل من بقي وفياً له جافى العقل (ص 8--467). غير أن هذا النفي يقود إلى إثبات ضمني وهو أن «الإسلام» هو ما اجتمع عليه العقلاء من كل الملل. وهنا بالطبع جدلية في غاية الأهمية وفي غاية الدقة: إن الغرب يحكم بعدم الالتقاء بينه وبين الإسلام ولذلك ينتظر التنكر في الحال، وعبده يحكم بإمكانية الالتقاء في المستقبل شريطة عدم الخضوع في الحال لحكم الغرب وكسر المرآة التي يقدمها الغرب للمسلمين عن أنفسهم. وها هو الدليل على ما نقول:

«إنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا أن للعالم صانعاً في غاية الكمال، مبرأ عن جميع النقائص، وأنه عالم قادر مريد سميع بصير، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية، وأن المعاد حق وأن النبي صادق فيما أخبر به، وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق». (**التعليقات**، 1958، I، ص 18). هذا قول عبده في الفرقة الناجية. ثم يقول في موضع آخر «إن بعض المدققين من غير المسلمين وصلوا إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد» (**التوحيد**، الأعمال الكاملة ص 464). يعني هذا الكلام أن هؤلآء المدققين صدّقوا بمضمون رسالة

محمد، فكانوا حجة له على عناد أنفسهم. من المؤمن العاقل؟ من يصدق القائل بدون التفات إلى مغزى القول أم من يصدق القول بصرف النظر عن القائل؟ إذا ضممنا تحليلات عبده بعضها إلى بعض، كما يفعل هو في تعامله مع النصوص المختلفة؛ إذا ضممنا التحليلات المستنبطة من علم الكلام، وتلك التي تعتمد على اجتماعيات الدين أو على نفسانيات الإيمان، نستنتج أن كل مجتمع «إسلامي» يحوي عدة أديان، أي عدة تأويلات وتجسيدات لنص العقيدة، فيه إسلام «وثني»، وآخر «مسيحي»، وآخر «يهودي»، إلخ، كما أن «الإسلام في خاصيته»، «الذي يكفي للاعتراف به مجرد تلاوة القرآن مع التدقيق في فهم معانيه على ما فهمه أولئك الذين أنزل بينهم وعمل به نبيهم» (ص 468)، قد يوجد مجسداً عند قليل أو كثير من الناس في كل مجتمع، إسلامي أو غير إسلامي. هذه أحكام صدرت عن مفتي الديار المصرية، تبدو اليوم للبعض في غاية الخطورة، وهي التي جعلته عرضة للاتهام، لكن هل يعقل أن يكون الشيخ قد أطلق الكلام على عواهنه، ولم يدرك مؤدّاه البعيد، مع ما لديه من علم ومن فطنة؟ ما يعقل هو أنه وعى ما يقول، وعى الظروف المحيطة به، وعى أنه محاصر، غير حرّ فيما يختار، فاضطر إلى تقديم النفي على الإثبات، لنفي ما هو مؤذن **بانحلال** الملّة واندثارها.

4. عبده والفلسفة

يفهم مما سبق أن عبده لم يكن يستطيع، في مكانه وفي زمانه، أن ينهج منهج الفلاسفة، الإسلاميين وأحرى اليونانيين. وعدم الاستطاعة لا يعني هنا عدم القدرة أو عدم الاستعداد. وقف عبده إزاء الفلسفة وقفة العاشق المحب، لكنه امتنع عن الخوض فيها لما قطعه على نفسه من ملازمة الجماعة بغاية إصلاحها. من يتابع تعاليقه على شرح **الدواني** وردّه على **فرح أنطون** حول فلسفة ابن رشد يدرك أنه كان عارفاً بأقوال الحكماء، مطلعاً على دقيق مصطلحاتهم. يرى في الفلسفة مسلكاً قائماً بذاته، يوصل إلى الحق، بل إلى اليقين في قضايا الكون. كل هذا فيما يخص الفرد. وهنا تكمن نقطة الخلاف. إن الفلاسفة «ربما يصلون بأفكارهم إلى العرفان»، لكن «من وجه غير ما يليق في الحقيقة أن ينظر منه إلى الجلال

الإلهي» (ص 397). لا يليق مطلقاً أم لا يليق للجماعة فقط؟ ما يتمشى مع تفكير عبده هو القول إن الفيلسوف يسير على طريق توصله هو إلى كل ما يصبو إليه، دون أن تستجيب بالضرورة إلى مطالب غيره. يأخذ على فلاسفة الإسلام، في بداية **رسالة التوحيد**، إنهم مالوا مع ريح الوقت وزجوا بأنفسهم في معمعة الكلام فأدخلوا الاضطراب في عقيدة العامة وأثاروا ضدهم نقمة المشائخ، فلم يعد للإسلام من عملهم فائدة. لا شك أنه كان بطبعه يميل إليهم، ويفضل مقالاتهم على غيرها، لذلك حرص على إنقاذهم مما ألصقه بهم الغزالي وأتباعه من موجبات التكفير. لو كان يسعه اختيار العزلة وترك شؤون الناس لاختار مسلكهم، «سنة النفوس العالية» (ص 430).

بيد أن تجربة الأمم تشير إلى أن العامّة لا يتبعون العقلاء، وأن البيان العقلي لا يدفع نزاعاً ولا يردّ طمأنينة (ص 411). وهكذا يعترض عبده على فلاسفة اليونان الذين كانوا يرومون سن سياسة عقلية، هي ضرب من الخيال، وعلى فلاسفة الإسلام الذين خططوا للتوفيق بين السياسة العقلية والسياسة الشرعية. قد يكون لمحاولة هؤلآء وأولئك وجه لو كان في الإمكان جرّ العامة إلى مصاف الخاصة، وهذا محال. لذا، «نظرت الشرائع اللالهية إلى ما تبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة». (ص 472).

لا بد إذن، وحالة الأمة ما نرى، من التمييز بين الضروري والكمالي. إن المعرفة على طريق الفلسفة من الكماليات، تدرك الهدف لكن بوجه لا يوافق استعداد أغلبية الناس. الفلسفة شأن الفرد بما هو فرد، لا شأن الخاصة، إذ الخاصة بالمعنى المجتمعي قد تنحط إلى مستوى العامة كما هو الأمر في البلاد الإسلامية. وبما أن عبده قرر أن الفلسفة تسعد الفرد، لا الجماعة، وأنها عاجزة عن تأسيس مجتمع متماسك، فإنه اضطر إلى رفض نتيجتين أساسيتين لها، ولم يلتفت إلى ما قيل في شأنهما قديماً وحديثاً.

الأولى اعتبار الدين خطاباً مجازياً يجب تأويله فلسفياً. لم يقبل عبده ما قاله **أفلاطون وابن سينا** من أن الحكمة هي حقيقة الدين، وإن اعترف أن المنهج الفلسفي يؤدي إلى العرفان وأن المتأول مؤمن ما لم يحاول فرض تأويله على غيره.

لا يقول إن الحقيقة واحدة، برهانية عند الفلاسفة، خطابية تمثّلية عند أصحاب الشرائع، بل يقول إن الحقيقة الفلسفية فردية بالتعريف، والحقيقة الجماعية، العامية، لا تكون إلا دينية (ص 399). الفلسفة شرعة الفرد، والشريعة فلسفة العامة. الاختلاف واضح بين الموقفين.

النتيجة **الثانية** التي رفضها عبده هي المترتبة على قول الحكماء وبعض المعتزلة من أن علم الله هو ذاته (ص 509). من يدقق يجد أن معبود الفلاسفة، قديماً وحديثاً، هو العقل. وهذا ما لم يوافق عليه شيخنا وفاءاً لالتزامه بإصلاح أحوال عامة المسلمين. لو وافق، ولا مناص له من ذلك، لو سلك نهج الفلاسفة، لما استطاع أن يقرر في نفس الوقت: «أن النبوة هي التي تحدد ما ينبغي أن يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات. تشير إلى الخاصة، لكنها لا تحتم إلا ما فيه الكفاية للعامة. ولو اشتغل عقل بشري بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة» (ص 398)؛ ولما استطاع أن يؤكد من جانب آخر: «منزلة بعثة الأنبياء من النوع منزلة العقل من الشخص» (ص 414).

لا شك أن عبده كان مؤهلاً ليكون طالب حكمة. لكنه تنكب تلك الوجهة لكي لا يترك العامة ضحية مشائخ السوء. دافع عن حق الفلسفة في الوجود، خارج وداخل المجتمع الإسلامي، لكنه شرط عليها أن لا تتدخل في شؤون العامّة، لا تحاول التأثير فيهم، لأنه عمل بدون طائل. إن لزمت حدها ضمنت لنفسها البقاء ونفعت الإسلام «بالإرشاد إلى الحذق في سبل المعاش».

الحصر واضح وسببه كذلك.

5. عبده وعلم الكلام

ينعت عبده الأشاعرة والماتريدية بأصحابنا. وهؤلآء وإن اختلفوا في مسائل جوهرية مع المعتزلة، فإنهم يشاركونهم أسلوب المناظرة، إذ يكتفون بقلب الدلائل، البرهانية والخطابية، على أصحابها. نعرف العبارات القدحية التي استعملها أصحاب

الحديث في حق المتكلمين، ونكاد نجدها هي هي بقلم عبده. يصف المعتزلة بالحمقى، ويرمي الأشاعرة بالتستر، ويرفض بحدة قول من يدعي أنهم المقصودون بالفرقة الناجية. إذا كان عبده يرفض مبدئياً نهج المتكلمين، ماذا يكون، يا ترى، نهجه؟

لكي نتحقق من ذلك لا بد لنا من الرجوع إلى أهم النقاط التي اختلفت فيها الفرق. نبدأ بمسألة الكلام (أي كلام الله). يقول عبده: «مصدر الكلام قديم، أما الكلام المسموع فحادث والقول بخلاف ذلك مصادرة للبديهة، والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضل اعتقاداً من كل ملّة جاء القرآن نفسه بتضليلها». (ص 377). في ما يتعلق بالعدل والحسن، ينعى عبده على «المقالات الحمقى.. المضطربة في أنه يجب على الله رعاية المصلحة في أفعاله»، لكنه يؤكد: «يجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة» (ص 382). وفي شأن القدرة والاختيار، يقول: «لا معنى له إلا إصدار الأمر بالقدرة على مقتضى العلم وعلى حكم الإرادة». (ص 374). وسبق لنا أن فصّلنا رأي الشيخ في مسألة الحرية الإنسانية وما يتعلق بها من جبر وكسب، وكذلك في مسألة التولّد.

وفي المسائل التي «لا يستطيع العقل البشري وحده أن يبلغ بصاحبه إلى ما فيه سعادته في هذه الحياة» (ص 396)، إن عبده يلجأ إلى النص الشرعي، يقبله تسليماً أو بتأويل إن اقتضى الحال. إن الصفات السمعية «مما لا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود ولكن لا يهتدي إليه النظر وحده» (ص 377)؛ وصور العبادات «مما لا يمكن للعقل البشري أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ويعلم الله أن فيه سعادته». (ص 397). من يحاول الكشف بعقله عن الفائدة الظاهرة من كل هذه الأوامر والنواهي أحمق لأنه يتطلع إلى ما ليس بمطلوب ويؤدّي فقط إلى الخبط في الاعتقاد. إذا لم يطمئن أحد إلى ما جاء في الشرع فلا بأس عليه من تأويل المعنى إلى ما هو مقبول عنده، إذ «المتأول مؤمن وإن كان لا يصح اتخاذه قدوة في تأويله» (ص 470)، لكن ليس من حقه أن يشتري اطمئنان نفسه بإدخال الشك على نفس غيره. أما حق كل مسلم في تأويل معنى الشرعيات، مع الالتزام

بإقاماتها، فلا يشك عبده في جوازه، وأنه غير مخرج عن الملّة، «وما جاء في الكتاب أو السنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى بقية الآيات وسائر الآثار حتى ينطبق الجميع على ما هدت إليه البديهيات السابق إيرادها» (ص 382). ان ما يأخذه عبده على المعتزلة، ليس إقدامهم على تأويل النصوص، والقول فيها بمقتضى عقولهم لتثبيت إيمانهم بها، وإنما يرى طيشهم في محاولتهم فرض ذلك التأويل على العامّة.

يمكن القول، بالنظر إلى مجموع هذه الاختيارات، إن صاحبنا لا يقف بين الفلسفة وعلم الكلام، كما قيل، ولا بين الإشاعرة والمعتزلة، وإنما يميز في العقيدة بين مستويين. **الأول** يلتقي فيه كل الفرق والنحل الإسلامية، بل يلتقي فيه حكماء كل الملل، وفيه يصول عبده ويجول، يفصّل ويدقّق، مصوباً في الغالب رأي الفلاسفة ومسفهاً أحلام خصومهم. وإذا وجب التفضيل بين المتكلمين، فإنه يقدم الأكثر تأثراً بالفلسفة، الماتريدي على الأشعري، والإسفرائني على الغزالي. وهناك مستوى **ثانٍ**، يجري فيه الكلام بعد ص 400 من **رسالة التوحيد**، عندما يتطرق المؤلف إلى مسألة الرسالة العامّة. وهنا يختصر عبده الكلام اختصاراً، ويقف مع أهل السنة، مع أصحاب الظاهر في الغالب، إلا فيما يخص جواز التأويل.

ما القول في هذا الموقف من علم الكلام؟ إنه هو موقف ابن رشد وابن خلدون: «الكلام» علم زائف، ضره أوضح من نفعه، لا يقنع الخاصة ويشوش على العامّة. إلا أن ابن رشد كتب في الفلسفة وفي الفقه، وابن خلدون في التاريخ وفي الفقه. لم يخطط أي منهما لتأليف رسالة في التوحيد. عندئذ ما الفرق، عند محمد عبده، بين الكلام وعلم التوحيد؟ لا شك أن اختيارات عبده تختلف عن اختيارات الكلام الأشعري الذي استقر عليه رأي الأغلبية ممن يجوّز الكلام بين أهل السنة، ولكن الموقف المنهجي لا يكاد يتميز عند عبده بأي خاصية. وما يدلنا على هذا التشابه في الأصول والأهداف هو مآل المشروعين. كما أن الأشعري لم يقنع المعتزلة، وأحرى الفلاسفة، ولا استمال الحنابلة وأصحاب الحديث، كذلك محمد عبده لم يقنع الخاصة ولم يُرض العامّة بشهادته هو (ص 389). يتعرض بإسهاب

لقضايا دقيقة لا يدركها إلا المتخصصون، ولا يقول شيئاً متميزاً في القضايا «العامية»، سوى أن المصادقة عليها باللسان تكفي لردأ خطر التكفير، وهو ما قد لا يقنع من بيده سلطة القرار في الأمر.

إن عبده وهو يؤسس علم التوحيد يهدف في الواقع إلى إبدال علم بآخر، يختلف عنه مضموناً لكنه يشاركه في المبادىء وفي الأهداف. ومن مظاهر الحصر في فكره أنه ظن أن تغيير المضمون كافٍ لإصلاح أحوال المسلمين وضمان مستقبلهم. انه «متكلم» من نوع جديد، يرفض نتائج الكلام القديم فقط، لا أصوله «البديهية»، تلك النتائج التي أضلّت الناس، وحادت بهم عن استهداف المصلحة القائمة الملموسة.

6. عبده المصلح

لا يمكن فهم **رسالة التوحيد** إلا في إطار الدعوة إلى الإصلاح. إصلاح من؟ يقول عبده موجهاً كلامه إلى الفلاسفة، أنصار الدين العقلي: «الخطاب الديني أسهل طريق لتقديم العامة بما فيه من ترهيب وترغيب». يلجأ إليه في القسم الثاني من الرسالة، فلماذا لا يلجأ إليه منذ البداية كما يفعل الوعاظ ومن اجتهد لتعقيل الوعظ كما فعل كبار الحنابلة؟ يبرر ضرورة الرسالة العامّة بضرورة الإخبار عن الحياة بعد الموت «لحذف الاضطراب الضار بالحياة الدنيا». (ص 403 و 421)، وبالحاجة إلى محقق العدل، إلى مؤلف بين المصالح المختلفة، إلى معين لإدراك تلك المصالح (ص 397). لكن إذا استدل هو على ضرورة وجود النبي، من يمنع غيره من أن يتابع الاستدلال ويظهر ضرورة وجود الإمام أو الشيخ في كل زمان ومكان؟ هذا ما فعله الشيعة والمتصوفة ولا يزالون، والاستدلال واحد. عندما يقول إن «السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان»، لمن يوجه الخطاب؟ للعامّة؟ وهل لهم استقلال في الرأي وقدرة على الاجتهاد؟ هل يستطيعون العيش بدون تقليد؟ هل يوجه الخطاب للخاصة؟ يقول هو نفسه في حقهم: «أكثرهم يعتقد فيستدل وقلما تجد من يستدل ليعتقد». (ص 389). يكفينا عبده مؤونة الإطناب هنا إذ يقرر: «يمنعني من الإطالة عدم الحاجة وتقاصر عقل العامّة عن إدراك الأمر

في ذاته مهما بالغ المعبّر في الإيضاح عنه والتياث قلوب الجمهور من الخاصة بمرض التقليد» (نفس ص).

كل ما بقي علينا قوله في هذا الباب هو ربط هذه المواقف بهدف عبده الأساسي وهو يعيش في مجتمع أكثره أمي وأقله متعلم إما تعليماً تقليدياً غير نافع وإما تعليماً عصرياً أجنبياً أدّى بأصحابه إلى التنكر لدينهم ولثقافتهم. يريد عبده دفع المجتمع إلى أن ينهض ويغير ما بنفسه فيعطي الدليل على كذب دعوى الأُجنبي في حق الإسلام. عبده مصلح يدعو إلى إصلاح النخبة العالمَة. ولتحقيق هذا الغرض لا يولي أهمية كبرى لحقيقة الإيمان، وهو الموضوع الذي يقوم مقام السياسة الدينية داخل العقيدة التقليدية، أي القاعدة التي يتم بها التفسيق أو التكفير والتي تنبني عليها أحكام شرعية في الزواج والإرث والمشاركة والمخالطة والشهادة والعدالة الخ. كلها أحكام خطيرة من شأنها تمزيق المجتمع، وتزيد خطورتها في عهد يتسم بتخلف وضعف المسلمين. يمرّ عبده مباشرة من مسائل التوحيد والمناظرة العقلية إلى اجتماعيات ونفسانيات الدين، فلا يحكم فيما يتعلق بالسلوك إلا باعتبار المصلحة. عوض أن يتوقف في الحكم على السلوك المرئي إلا بعد التحقق من العقيدة الباطنة، وهذا في نفس الوقت صعب وخطير على المجتمع، يحكم على العقيدة بالسلوك ونتائجه الاجتماعية. وهذا يقوده إلى الاقتصاد والتسامح: «صور العبادات وضروب الاحتفالات فمصدره رحمة الله ورأفته في إيتاء كل أمة وكل زمان ما علم فيه الخير» (ص 947). يميل عبده إلى تحويل مسائل الاعتقاد العويصة إلى مشكلات اجتماعية مصلحية قابلة للحل على أساس التجربة البديهية، كل ذلك رفعاً للخلاف الضار بتحقيق الإصلاح.

يرفض عبده حالة اجتماعية يسميها الغربيون إسلاماً، ويتوق إلى حالة غير التي تحيط به ويسميها هو إسلاماً. يتكلم إذن على ما سيكون، نتيجة لدعوته الإصلاحية، لكنه يتصوره حاضراً، كامناً في النص كما يفهمه. يتكلم على عقيدة مجسدة في سلوك يتسم مستقبلاً بالعلم والعدل ومتوخياً النشاط والإنتاج. لكن هذا السلوك الذي يتمناه للمسلمين قد يلاحظ ما يماثله واقعاً في مجتمع غير إسلامي، توصل إليه أصحابه عن طريق العقل وحده. كيف يكون هذا وعبده قد قرّر سابقاً

أن «العامّة لا يتبعون العقلاء»؟ هنا شبهة يلمسها عبده من حين إلى حين ولا يتعمق فيها، بل يتحاشى التعمق فيها، لأنها تعيده إلى نقطة البدء (ما يتحقق بالعقل في الغرب لا يتحقق في الشرق إلا عن طريق الدين وهو رأي الغربيين قديماً وحديثاً). الهمّ الإصلاحي هو الذي يوقف عبده دائماً في وسط الطريق. وقد نبّهت في كتاب آخر، **الإسلام والحداثة** (ص 133)، على الالتقاء بين موقفه هذا وموقف «فلاسفة» القرن 18 م الذين كانوا أيضاً مصلحين اجتماعيين، فلا يستغرب أن يكون إسلام عبده ديناً اجتماعياً (مدنياً في عرف **روسو**)، أن يهتم أساساً بتقديم سلوك العامة وصقل عقول الخاصة من علماء وحكّام، إذ الأمر بالمعروف هو في الحقيقة أمر بالتعليم والتنوير. (ص 455).

7. عبده المجادل

واضح أن صاحبنا يحارب على واجهتين. يريد أن يقنع غير المسلم، المستشرق الليبرالي بخاصة، إن الإسلام غير ما يصف، ويأمل أن يدفع أصحاب القرار المسلمين إلى أن يغيروا سلوكهم حتى لا يقرأوا القرآن بلسانهم ويفندوه بأعمالهم (ص 465). يدعو إلى ثورة ذهنية تحور الخطاب الديني المعتاد حتى يعود مستساغاً لكل ذي عقل داخل وخارج دائرة المجتمع الإسلامي. لا يهمنا أن نعرف هل نجح في محاولته الإقناعية، ما يهمنا هو إثبات أن موقفه كان من أصله يتطلب ازدواجية الحكم.

لنمعن النظر في هاتين الفقرتين: «ان ذلك لا ينافي أن معرفة الله على هذه الصفة حسنة في نفسها وإنما جاء الشرع مبيناً للواقع فهو ليس محدث الحسن» (ص 399). ولهذا «قد يأتي التعبير الذي سبق إلى العامة بما يحتاج إلى التأويل والتفسير عند الخاصة وكذلك ما وجه إلى الخاصة يحتاج إلى الزمان الطويل حتى تفهمه العامّة». (ص 422). يأخذ عبده بطرفَيّ الحبل، لا يسير مع أصحاب البرهان إلى حدّ أن يصبح أحدهم، ولا يتمادى في الخطاب الوعظي الإرشادي حتى يحشر مع القصّاصّ البارعين في فنّ التصوير والتمثيل. يوجد في صلب فكر عبده ما يؤصل اتجاهين متعارضين: يذهب الأول بمفهوم دين الفرد إلى أقصى نتائجه وهو

الانعزال والترفع، ويذهب الثاني بدين العامّة إلى حدّ لم يعد يعتبر في كل قول وعمل إلا ما «يؤلف الجماعة». وعى عبده هذه الازدواجية، وحاول أن يجعل منها عامل تساكن وتسامح، كما دل على ذلك موقفه من مسألة تكفير الفلاسفة، ذلك الموقف الذي لم يفهمه تماماً خصمه في النزاع حول فلسفة ابن رشد[1]، إلا أنه لم يكن في استطاعته وقف التطور، الناتج عن دعوته إلى الإصلاح ونشر التعليم، والذي عمل على تفجير الوضع وفرّق أنصار الشيخ إلى مدرستين متباينتين.

اعترف عبده أن لكلا الاتجاهين أساساً قوياً وإن قال إنهما معاً لا يتجاوبان مع المصلحة العامة، إذ يقود الأول إلى اللامبالاة وبالتالي إلى التفكك، ويؤدي الثاني إلى التوكل وبالتالي إلى تركيز الاستبداد. رغم هذا أثبت أصلين في بنية الذهن البشري إذ فصل في حكمه، لسبب قاهر أوضحناه سابقاً وهو تلافي خطر التكفير العشوائي، بين العقيدة، مدار العقل والمجادلة، وبين السلوك، مجال المصادقة والتسليم، كل ذلك حفاظاً على وحدة الجماعة بما يتساكن فيها من علم وجهل، من خاصة وعامّة. وبهذا التمييز الصارم أصبح من الوارد منطقياً إما استنباط العقيدة من السلوك، وهذا هو الدين بمعناه **الأنثروبولوجي**، وإما تجسيد عقيدة (مؤولة) في سلوك، وهذا هو معنى الدين **الأدلوجي**. إلا أن هذه العملية، وإن كانت ممكنة، تضفي صبغة شرعية على الازدواجية في العقيدة، وهو ما لا يقبله عبده. يرفض النتيجة المنطقية وإن قرر أصولها. (سبق أن قلنا إنه يعتمد القاعدة القائلة بأن لازم المذهب لا يلزم القائل). لا يريد تجسيد عقيدة مؤولة (عقيدة الفلاسفة) في سلوك أقلية متعلمة واعية، ولا يريد كذلك تزكية عقيدة العامة كما يفعل مشائخ الوقت، لأن هذه تؤدي حتماً إلى الجمود. ويرفض الاستنتاج الأول لكي لا يضطرّ إلى قبول الثاني. كل ما كان يصبو إليه، على مستوى الجماعة لا على مستوى الفرد، هو شيء من التوافق بين عقيدة وسلوك على قدر

---

(1) نظر **فرح انطون** إلى فلسفة ابن رشد نظرة الباحث، نظرة **رينان**، فجعل من ابن رشد عدواً للدين يستحق إذن أن يواجهه الفقهاء بما واجهوه به من عنف واضطهاد. رأى عبده في كل هذا تزكية للرأي القائل، لا محل للفلسفة في رحاب الإسلام، وتبريراً ضمنياً لعداء المشائخ لجهة الفلسفة. فكان لا بد له من إعادة ابن رشد إلى حظيرة الإسلام، بنفي ميله إلى الفلسفة المادية.

مضبوط من التجريد، توافق لا يصل إلى حدّ التطابق، ولكنه يكفي ليضمن للمجتمع الإسلامي إمكانية الانعتاق من الجمود واستئناف السير ليعود من جديد عضواً عاملاً في التاريخ.

قلنا إن عبده حافظ على منطق المتكلمين بعد أن تخلّى عن منطوقهم. فيفصل في كل قضية على حدة، همّه الوحيد هو ردّ النتائج الضارة اجتماعياً بالحجج المتوفرة له في تلك القضية ودون اعتناء بتنسيق مجموع أقواله. يجادل الفلاسفة الطبيعيين لأنهم يتوصلون إلى الحقيقة بوجه لا يليق بعظمة الخالق، والفلاسفة الإلهيين لأنهم يتعبدون بمذهب لا يمكن بحال تعميمه، والمعتزلة لأنهم يتجرأون على الاكتناه، أي كشف أسرار الخلق، وهو فضول وتشويش، والأشاعرة لأنهم قالوا بالجبر وهو هدم للشريعة، والمتصوِّفة لأنهم جعلوا من الكرامات، وهي خوارق، أمرًا عادياً، فانحل بذلك حبل النواميس التي تنتظم بها حياة الناس اليومية، والحشوية من أهل السنة لأنهم شبّهوا الخالق بالمخلوق وأقروا العوام على وثنيتهم، الخ. والجدال هو معارضة حجة الخصم بحجة أظهر منها لكن في مجالها المنطقي. وهذا المجال يتغير بتغير المسائل والقضايا، إلا أنه يحمل دائماً الاسم نفسه. قد يتصور القارىء أن عبده يجادل دائماً على نفس الأرضية، أنه يجرّ خصومه إلى الحلبة التي يكون قد أقامها هو حيث أراد. لو فعل ذلك **لتمذهب**، لانحاز إلى طرف وعارض كل الأطراف الأخرى، وبالتالي لوضع مشروعه الإصلاحي في خطر، إذ لكل مقالة مقالة نتائج اجتماعية ضارة وجوانب نافعة إذا وظفت كما يجب. يريد عبده، وهو يجادل الخصم، أن يبقى «في الموضوع»، فلا يرى حرجاً في مرافقة ذلك الخصم إلى ميدانه، خاصة وأنه يسميه بنفس الاسم، أي العقل.

لا يكاد عبده يكتب صفحة واحدة دون أن يستعمل كلمة عقل أو كلمة مشتقة منها (عقلي، تعقل، معقول، عقلاني، الخ) أو مرادفة لها اما بكيفية واضحة (نظر، تفطن، تأمل، تدقيق..) وأما بكيفية خفية (حكمة، عدل، نظام..). وفي هذه الحال

ماذا نستفيد من إحصاء هذه المفردات؟ إذا كان عبده يجادل كل مرة على أرضية الخصم، ثم يطلق عليها نفس الاسم، واضح إذن أن المعنى المضمن في الاسم يتجدد باستمرار ولا يفهم حقاً إلا في حدود المسألة المطروحة. يقول ابن حزم: «العقل مخلوق محدث وهو قوة من قوى النفس، عرض محمول فيما أحدثه الله». (**الفصل**، بيروت، ج II، ص 371). قد يوافق جدلياً على هذا الوصف كل من الفيلسوف والمتكلم والمتصوف والمحدث، ولكن ما أن يتعرض كل واحد منهم لمشكلة بعينها حتى يفهم من الكلمة ما يوافق مذهبه. عندما يتحفظ عبده إزاء مسلك الفلاسفة، مع أنه أثنى على مجهودهم وتعصب لهم ضد من كفرهم، فإن الدافع لذلك التحفظ هو ما يستتبع مفهوم العقل عندهم، لم يذكره بالنص، وربما لم يع بكل تفاصيله (وهذا ما ألمحنا إليه بمفهوم الحصر في تفكيره)، لكنه شعر شعوراً قوياً بنتائجه السلبية اجتماعياً. ونفس الحكم يصدق على مواقفه إزاء المذاهب الأخرى. لا يدخل مجال خصومه إلا ليستقل عنهم ويحدّ لنفسه مجالاً غير مجالهم. كل مرة يعارض عقلاً بعقل، مفهوماً محدداً في مجال محدد بمفهوم آخر يقول إنه هو هو، به يجادل، مع أنه في الواقع ليس كذلك. يرفض العقل/ ذات الله كما عند الفلاسفة، والعقل المتعالي المتحكم كما عند المعتزلة، والعقل/ الميزان كما عند الأشاعرة، والعقل/ الدليل كما عند المجادلين بظاهر النص، والعقل/ النور كما عند المتصوفة، والعقل/ الإمام كما عند الباطنية، إلخ. الكلمة عنده مشتركة. وهذا هو سبب المفارقات التي سنتكلم عليها بالتفصيل فيما بعد، والتي هي أشكال تتجلّى فيها مفارقة أصلية قررنا هنا جذورها.

8. المفارقة عند محمد عبده

حان الوقت، بعد أن شرحنا بما فيه الكفاية ظروف تولد مفارقة عبده، أن نوضح الصيغة التي تجلت بها لصاحبها. إن كانت الجذور كامنة في الكتابات الكلامية، **رسالة التوحيد** بخاصة، فإن الصيغة مضمّنة في المؤلفات الجدالية، أي الردود على فرح انطون **وهانوتو**، والتي نشرت تحت عنواني **الاضطهاد في**

النصرانية والإسلام، والإسلام والمسلمون[1].

يعتمد عبده في هذه الردود على المقدمات التي قررها في **رسالة التوحيد**، بنفس العبارات أحياناً. إلا أنه، وهو يطبقها على حالة مخصصة، يضطر إلى الكشف عن كل النتائج، فتبدو المفارقة واضحة لا لبس فيها. وهي مفارقة بمعنيين: المعنى **الأول** أن صاحبها هو أول من ينبه القارىء إليها، **والثاني** أنه يهون من شأنها وكأنها ظاهرية أكثر مما هي حقيقية. وهذا ما يشير إليه عندما يقول «إن جمود المسلمين علّة تزول». (ص 329). فهذه الظاهرة المزدوجة في موقف عبده، تقرير المفارقة ونفيها كمفارقة حقيقية، هي النقطة التي يجب أن تستأثر بكل اهتمامنا.

يحلو للبعض أن يدخلوا حلبة الصراع ليحكموا بين عبده وخصميه في كل جزئية. فيغفلون عن لبّ المسألة. لا يعنينا هنا أن يكون عبده أقل اطلاعاً من خصميه على شؤون الغرب وأكثر إلماماً بما يمس الإسلام، ما يعنينا هو أن نتابعه خطوة خطوة وهو يقارن عقيدة النصارى بسلوكهم، ثم عقيدة المسلمين بسلوكهم، وأخيراً عقيدة الإسلام بعقيدة المسيحية. وأثناء كل مقارنة يتكشف له شق من المفارقة. فيتعرض لها صراحة ولا يتلافاها كما فعل في **رسالة التوحيد** حيث قال: «كلامنا اليوم في الدين الإسلامي وحاله على ما بيّنّا، أما المسلمون وقد أصبحوا بسيرهم حجة على دينهم فلا كلام لنا فيهم الآن» (ص 469).

يبدأ عبده بتقرير واقع: «من يقرأ سورة من كتابها (الديانة الإسلامية) يحكم حكماً لا ريب فيه بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حربية في العالم وأن

---

(1) نحيل عادة على **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج III، الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، بإشراف محمد عمارة) رغم أنها لا تخلو من أخطاء. وفي حالات خاصة نحيل على **رسالة التوحيد**، باعتناء رشيد رضا، ط 14 (القاهرة 1952/1371). وعلى ما جمعه طاهر الطناحي تحت عنوان **الإسلام بين العلم والمدنية** (القاهرة، دار الهلال، 1960) فنذكر تاريخ الطبعة.

يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات القاتلة وإتقان العلوم العسكرية والتبحر فيما يلزمها من الفنون كالطبيعة والكيمياء وجرّ الأثقال والهندسة وغيرها». فلا يلبث أن يواجه المفارقة: «من وازن بين الديانتين (الإسلامية والنصرانية) حار فكره كيف اخترع مدفع **كروب والمتراليوز** وغيرهما بأيدي أبناء الأولى قبل الثانية». (1960، 22 و 23). فيعود إلى أصول العقيدتين لأن هذا المنهج هو الأصح عنده للحكم على الواقع: «إذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لاتباع [دين ما] في بيان بعض أصوله فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ومن تلقوه على سذاجته التي ورد بها من صاحب الدين نفسه». (ص 18).

ما هي أصول الدين المسيحي؟ يحصرها عبده في ستة. نترك جانباً ثلاثة منها لأنها تهمّ إما السياسة (سلطة الرؤساء)، أو الأخلاق (الزهد في الدنيا والتبتل) أو المجتمع (التفريق بين المسيحي وغيره)، ويريد عبده أن يشير بذكرها إلى أنها تمنع من تأسيس أي مجتمع مدني وإن نجحت في تأسيس جمعيات صغيرة ومستقلة بعضها عن بعض. ونركّز الكلام على الأصول الثلاثة الأخرى. الأصل **الأول** تثبيت مبدأ خرق العادة لأنه عماد احتجاج النصارى. حياة المسيح خارقة ومع ذلك حقيقة واقعة بالشهادة المؤدّية لليقين، فذاك دليل قاطع على صحة الدعوة. يعلق عبده على هذا الكلام: «كل علم معادٍ لهذا الأصل... ان صاحب الاعتقاد به لا يحتاج إلى البحث في الأسباب والمسببات لأن اعتقاده في الشيء أن يكون وإرادته لأن يكون كافيان في حصوله فهو في غنى عن العلم والعلم عدو لما يعتقد». (ص 260). وهكذا يقلب عبده ادعاء خصوم الإسلام ويلصق بالنصرانية ما يلصقه الغربيون بالإسلام، مع فرق هو أن عبده لا يعتمد مثلهم على ما يرى ويسمع من العامة والجهلة بل على ما هو مسطر في الأناجيل بعبارة واضحة لا تقبل التأويل. الأصل **الثاني** هو الإيمان بغير المعقول وتفصيله: «إن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها. ثم الويل كل الويل لطالب الفهم إذا أدّى اجتهاده إلى شيء يخالف ما تعلق به إيمانه، فكأن معنى الفهم أن يخلق المؤمن لنفسه ما يسلي به نفسه على إيمانه بغير المفهوم». (ص 262). الأصل **الثالث** للعقيدة النصرانية هو أن الكتب المقدسة حاوية لما يحتاج إليه البشر في المعاش

والمعاد». (الصفحة نفسها). واضح لكل ملاحظ أن هذه الأصول تناقض سلوك عموم نصارى اليوم. فيحق لسائل أن يسأل: «إذا كان هذا الذي قدمت فيما سبق هو اعتراف فضلاء الأوروبيين أنفسهم في منافاة طبيعة الدين للعلم واشتداده في معاداته، فما هذا الانقلاب الذي حصل في أوروبا وما هذا التسامح الذي يتمتع به العلم اليوم في أقطارها؟» (ص 277) و «ليعلم أن الدين المسيحي في أوروبا لم يحتمل العلم فضلاً وتكرماً وإنما قويت عليه أحزاب العلم فسامره استكانة وخضوعاً ولو شاء ألا يحتمل لم يستطع إلى ذلك سبيلاً» (ص 338).

بعد هذا القول في المسيحية يلتفت عبده إلى الإسلام، فيلخص أصوله في ثمانية. نترك منها خمسة لأنها تمس بالأساس الحياة الاجتماعية وتقابل ما ذكرنا في حق النصرانية: قلب السلطة الدينية (ص 285)، البعد عن التكفير (ص 283)، مودة المخالفين في العقيدة (ص 292)، حماية الدعوة لمنع الفتنة (ص 289)، جمع مصالح الدنيا والآخرة. تبقى ثلاثة أصول تتعلق بالعقل وهي ركيزة المقال. الأصل **الأول** الدعوة إلى النظر العقلي حيث الإيمان بالله وبوحدانيته «لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري» (ص 282). الأصل **الثاني** تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. وبهذا الأصل، حسب عبارة عبده، «مهدت بين يدي العقل كل سبيل وأزيلت من سبيله جميع العقبات» (نفس الصفحة). الأصل **الثالث** الاعتبار بسنن الله في الخلق ويتبعه «أن لا يعول بعد الأنبياء في الدعوة إلى الحق على غير الدليل وأن لا ينظر إلى العجائب والغرائب وخوارق العادات». (ص 283). فنصل إلى النتيجة التالية وهي أن الناظر «مهما بحث وفكر وكشف وقرر وأتى لنا بأحكام تلك السنن فهو يجري مع طبيعة الدين» (ص 284). هذا فيما يتعلق بما يجب على المسلمين أن يكونوا عليه. لكن حالهم يخالف ذلك. إن عبده لا ينفك عن ذكر حديثين أساسيين في نظره: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا». و «اطلبوا العلم ولو بالصين». يقول إنه قد يكون في سندهما كلام ولكن معناهما مسند من طرق أخرى لا تترك مجالاً للشك. إن الله يفضل العلم وأهل العلم بدون تخصيص. ورغم هذا لا بد للمنصف أن يعترف أن المسلمين «قد نسوا ما جاء في الكتاب

وأيّدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة». (ص 325)، وأنهم «كلما بعد عنهم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل». (ص 343). وكان قد قال في **رسالة التوحيد:** «ما بالهم قنعوا باليسير وكثير منهم أغلق على نفسه باب العلم ظناً منه أنه يرضى الله بالجهل وإغفال النظر فيما أبدع من محكم الصنع». (ص 466).

وهكذا انكشفت لعبده المفارقة: مجتمعان **أحدهما** يقول إنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل من زهد في العلم ومنافعه ومن اعتقاد في الخوارق والكرامات ومن مجافاة للعقل، **والثاني** يقول إنه مسيحي ويعمل بعكس ما جاء في كتابه المقدس، فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف كما لو كانت سنن الكون لا تخرق أبداً، بل يعتبر النظر في الخليقة والانتفاع بها ضرباً من ضروب العبادة. عكس ما يظن المسلمون والنصارى على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم، القائم في الغرب، هو ما دعا إليه القرآن، وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتوكل، هو ما جاء في الإنجيل. لا يجوز إذن إسناد حيوية وتقدم الغرب إلى **أمانة** النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام. في كل حالة يخالف السلوك المعتقد.

يقرر عبده كل هذا ثم يستغرب: «أصحّ هذا في عقل، أم عهد في نقل؟» (ص 467).

لا يحق لنا، بعد التوضيحات السابقة، أن ندّعي أن خلاصة عبده خطأ صرف، بدعوى أن الكلام كان منذ البداية على الواقع وليس على الواجب، وأن ما يسمّيه عبده الإسلام الصحيح، الإسلام القرآني، إسلام النبي وصحابته، لا يعدو أن يكون قراءة واحدة للنص من بين عدة قراءات ممكنة، فلا داعي لإعطائها الأسبقية على غيرها. ما يصرفنا عن هذا الاتجاه هو أن مفارقة عبده ليست خاصة به، بل نجدها بكيفية أو بأخرى عند خصومه من الغربيين. لو تصورنا أن عبده كان يعرف عن

مجتمع الغرب وتاريخه أكثر مما عرف، لانتهى إلى نفس النتيجة من مسلك آخر. وهذا ما نحرص على إيضاحه قبل التعرض إلى التعليلات التي حاول بها عبده فكّ المفارقة.

انطلق باحثون كثيرون من تساؤلات تختلف عن تساؤل شيخنا ومع ذلك انتهوا إلى نفس الموقف. هذا ماكس **ڤيبر** يتساءل في بداية هذا القرن عن وجود أو عدم وجود علاقة بين نشأة الاقتصاد الحديث، عصب الغرب المعاصر، وظهور النزعة البروتستانية، وكان سبب التساؤل ما لاحظه أثناء بحث ميداني في عدة مناطق ألمانية من تفوق البروتستانت على الكاثوليك في مجال الاقتصاد. كانت خلاصته الأولية هي أن الثورة الرأسمالية، وفي تعبيره **عقلنة** الاقتصاد، لم تتم إلا بعد الانفصال عن العقيدة المسيحية التقليدية، وإن حصل ذلك تحت غطاء إحياء مسيحية الإنجيل. عندما كانت الكاثوليكية هي المسيطرة على العقول لم يكن اقتصاد عصري، ولم يظهر هذا الأخير إلا بعد أن أبدلت بعقيدة مخالفة لها، ثم في العصور اللاحقة من تشبّث بالأولى تأخر اقتصادياً ومن انفصل عنها تَقَدَّم. يبدو حسب قواعد المنطق الاستقرائي أن نسبة احتمال علاقة اطرادية بين الظاهرتين، العقيدة البروتستانية والسلوك الرأسمالي، جدّ عالية. ما يهمنا هو أن ما يميز العقيدة البروتستانية يوجد جزئياً أو كلياً في الإسلام، ومن المعلوم أن بعض الجماعات أثناء حركة الإصلاح في أوروبا ذهبت إلى آراء في التثليث وفي مريم وعيسى تكاد تطابق ما جاء في القرآن، ولذلك تسرع عبده فرأى في الثورة البروتستانية طلا من وابل الإسلام «أصاب أرضاً قابلة فاهتزت» (ص 464). لا يوافق ڤيبر على هذا الحكم، طبعاً، لكن لا بدّ له من أن يعرض للإسلام، إذ بدون ذلك لا تتم مقالته. إذا قال لا تأثير للعقيدة على تطور المجتمع حاد عن الدرب الذي يسير فيه، إذا قال إنها تؤثر ولو بكيفية خفية، وهذا هو رأيه، طرح في الحال السؤال التالي: لماذا حصل ذلك بعد قرون في شمال أوروبا بين الشعوب الجرمانية، ولم يحصل من قبل، مع وجود نفس العوامل الاعتقادية الملائمة، في العالم الإسلامي؟ أدخل ڤيبر في تحليلاته عناصر خارجية عن المعتقد، اجتماعية، قانونية، نفسانية، ثم ركّز على التأويل الشعبي لنصّ العقيدة، فانتقل من مستوى إلى آخر، فبقيت القضية معلقة.

وهذا ما يقره الدارسون الذين حاولوا الاستئناس بآراء ڤيبر لفهم مشكلات المجتمع الإسلامي (براين **ترنر**، 1974)[1].

ثم هناك مسلك آخر، لإبراز المفارقة المذكورة، سلكه الباحث الإيطالي ألسّاندرو **باوساني** (أعمال مهداة إلى **رودنسون** 1982) المتخصص في تاريخ العلوم الطبيعية. يلاحظ أن المقالة الشائعة في الغرب، حول تزامن نشأة العلم التجريبي وتحول اهتمام العلماء من البحث في **الكنه** إلى البحث في **الكيف**، تصحّ إذا طبقت على العالم الإسلامي، لكنها تخلق في الحال مشكلة عويصة. إن التحول المذكور، ما يشير إليه الحديث الذي كثيراً ما يستشهد به عبده (تفكروا في ...)، كان من أبرز خصائص العلماء المسلمين. ترك هؤلاء نهج الفلاسفة اليونانيين، وساروا في اتجاه مخالف، فحققوا مكاسب لا تنكر في علوم الهيئة والتقويم والهندسة والجبر والكيمياء والطب، الخ، لكنهم في كل علم وصلوا إلى نقطة كان يمكن أن يستكشفوا منها عالماً جديداً، قارة غير معروفة، إلا أنهم وقفوا عند تلك النقطة، بل انتكسوا وعادوا على أعقابهم. تجاوز المسلمون أطراف العلم القديم ولكنهم لم يشيدوا العلم الحديث الذي بقي بين أيديهم دائماً في حكم الممكن.

لم يحصل هذا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بل في مجموعها. يؤكد باوساني أن العلم الغربي الحديث أوثق صلةً بالعلم الإسلامي منه بالعلم اليوناني، فيتساءل: لماذا بقي العلم الإسلامي مشروعاً نظرياً ولم يكتب له أن يتحقق؟ هل كان هناك عامل ذاتي صرف كل علماء الإسلام عن تحقيق ما كان ممكن التحقيق؟ وما هو ذلك العامل؟ يسبح الباحث الإيطالي المعاصر في فضاء غير فضاء عبده، في الظاهر على الأقل، لكن عندما يحاول الإجابة عن تساؤلاته يعرض فكرة تقود مباشرة إلى ما يشبه مفارقة الشيخ المصري. يقول، بكثير من التحفظ، ان الراجح عنده هو أن سبب العجز عن تحقيق ما كان ممكناً في ميدان التقدم العلمي ألتجريبي، لم يكمن في كون الإسلام كان غير عقلاني، وهذا ما يتبادر إلى ذهن الدارس، بل بالعكس لأنه كان عقلانياً أكثر من اللازم في تلك المرحلة الأولى من بناء العلم التجريبي. هذا رأي قد يبدو غريباً ولا يعنينا أن نناقشه هنا

---

(1) أنظر التحليل ص 307 وما بعدها.

بالتفصيل، ما يعنينا هو أنه يخلص إلى أن المجتمع الأبعد عن العقل، أي أوروبا الغربية، هو الذي تمكّن من تحقيق الممكن، في حين أن المجتمع الأقرب إلى العقل نظرياً، أي الإسلامي، هو الذي توقف عند آخر عقبة كانت تفصله عن اكتشاف عالم جديد. أوليست هذه مفارقة؟

ونختم هذه الجولة القصيرة بذكر **هيغل** الذي يواجه، في كل كتبه، صعوبات جمّة كلما تكلم عن الإسلام. وبما أنه يرى أن منطق التاريخ هو منطق العقل، فكل تردد إزاء «موقع» الإسلام الزماني يترجم في الحين إلى تناقض صارخ أو إلى تكتم واضح. وهذا ما نلحظه في كتابه **فلسفة التاريخ**. هل الإسلام شرقي، في الاصطلاح الهيغلي؟ لماذا إذن تأخر عن ظهور المسيحية التي نسفت النظام الشرقي الاستبدادي؟ هل الإسلام دين الفرد المجرد؟ لماذا لم تنتصر فيه نظرية الحلول؟ ومثل هذه التساؤلات لا تعد. إذا قرأ المرء الكتاب وهو غافل عن الإسلام بدا له التحليل متماسكاً مقنعاً، لكن إذا فكر في الإسلام تهلهل في الحين وانقطع. والآن ما هو موقع الإسلام في **فلسفة الدين**، أساس التفكير الهيغلي كما أوضحت ذلك عدة دراسات؟ يقرر هيغل أن المسيحية هي «حقيقة» كل دين، بمعنى الباعث والهدف، وأن البروتستانية هي حقيقة المسيحية، وأن الفلسفة، الملخصة في الهيغلية، هي «تعقيل» مضمون البروتستانية. لا يجد أية صعوبة في إدخال سائر الأديان السابقة على المسيحية، من شرقية ومصرية ويهودية، ووثنية، في هذا النسق، باستثناء الإسلام. أين يضعه؟ قبل أم بعد المسيحية؟ لا يهتدي إلى حلّ يرضي في الوقت نفسه التاريخ والمنطق، فيقدم ويؤخّر، يتلاعب بالتواريخ وبالأشخاص إلى حدّ أنه لم يعد يتكلم على حادث تاريخي وواقع اجتماعي معروف يطلق عليه اسم الإسلام. وهذا المأزق هو مظهر آخر وشكل من أشكال المفارقة[1].

في هذه الأمثلة الثلاثة كنا ننطلق من الإسلام. ماذا تكون النتيجة لو انطلقنا من المسيحية؟ تبقى هي هي. سبق لي في غير هذا الكتاب أن ذكرت أحكام بعض فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسي. تعجب **فولتير** و**ديدرو** من أن الدين المسيحي، وهو دين السلم والمسالمة والصفح عند صاحبه، أصبح، عند معتقديه، دين الغلبة

---

(1) نتوسع لاحقاً في هذه النقطة. أنظر ص262 إلى 265.

والتسلط والانتقام، في حين أن الإسلام الذي بدأ بالاحتكام إلى السيف انتهى بما يشاهد من تساكن وتعايش بين الملل تحت رايته. يقول **فولتير** إن أرض المسلمين مليئة بالكنائس وأرض المسيحية خالية من أي مسجد (**الإسلام والحداثة**، 1986، ص 128). لكن يوجد ما هو أوضح وأدل على ما نعني، وهو ما نقرأ عند **باسكال** في كتابه الشهير **تأملات** (باريس، لوسوي، 1962). المعروف أن صاحبه كان نابغة في ميدان العلوم التجريبية وأنه، بعد أن اعترف له الجميع بالتفوق والتبريز، تخلى عن كل هذا وعاد إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية وجهد في الدفاع عن معتقدها بكل ما أوتي من قوة البرهان وبيان العبارة، محاولاً أن يهدم بالعقل أطماع وغرور العقل الديكارتي. وهذا موقف يشبه إلى حدّ ما موقف الغزالي عندما مال على الفلاسفة وحاربهم بمقتضى منطقهم. ما يهمنا في كتاب باسكال هو أنه يناقض عبده في الهدف مناقضة تامة، لكنه يوافقه تماماً في التحليل وفي النتيجة. لا يذكر بالاسم نبي الإسلام إلا في أربعة مناسبات، غير أن سير الاستدلال يوضح أن مشكل الإسلام يشغله كثيراً كما لو كان يرى أنه الدين الذي يدين به خفية حملة العلم التجريبي من أنصار الحرية والعدل. وهذا يشير إلى أن اعتراضات الإسلام على المسيحية كانت منتشرة جداً في تلك الأوساط، وأنها كانت تفضّل على البروتستانية بعد أن تحولت النحلة الجديدة إلى مؤسسة كنسية لا تقلّ استبدادية عن كنيسة روما في كل من جنيف وألمانيا وانجلترا. في المواضع الأربعة التي ذكر فيها باسكال نبي الإسلام (ص 113، 114، 120، 148) يوافق مسبقاً وبدون أدنى تحفظ على ما يقرره عبده تحت عنوان أصول الإسلام، ويقرر بالاستتباع أن ما سار إليه المجتمع الغربي يشبه إلى حدّ كبير معتقد الإسلام، وإن اختفى تحت اسم الدين الطبيعي أو الدين العقلي والدين الأصلي الخ. يقول باسكال: «لا استغني بعلوم الطبيعة عن الأخلاق (المسيحية) في أوقات الحسرة، وقد استغني بالأخلاق عن العلوم الطبيعية» (ص 39). ويقول كذلك: «إن الذين يبحثون عن الله خارج نهج المسيح، متشبثين بالفطرة، إما لا يهتدون إلى يقين وإما يصلون إلى طريق يعرفون بها الله ويخدمونه بلا وسيط فينتهون إما إلى دهرية بدون إله وإما إلى الإيمان بالخالق وحده، وهذه العقيدة الأخيرة لا تقل مقتاً، في نظر الكنيسة الكاثوليكية، عن الأولى». (ص 198). يعترف باسكال أن المجتمع المسيحي قد ابتعد عن عقيدة الإنجيل، وعوض أن يعتبر ذلك تقدماً

كما يراه أغلب رجال العلم وسائر الأحرار من الأوروبيين، يعتبره ارتداداً وتنكراً. العلم الطبيعي مظهر من مظاهر الغفلة عن حقيقة الإنسان. يقول إن نبي الإسلام لم يعتمد على الخوارق، ولا على تواتر قد يتطرق إليه الشك بتقادم الأزمان، وأنه لم يدّع امتلاك مفاتيح **الغيب**، وأنه وافق الطبيعية البشرية، وأنه نجح في دعوته..، يوافق إذن على كل ما برهن عليه عبده ومن سبقه من متكلمي الإسلام، ثم تأتي الخلاصة معاكسة لما عندهم: «لا يجب القول: بما أن محمداً قد نجح كان في استطاعة المسيح أن ينجح، بل يجب القول بالعكس: بما أن محمداً قد نجح كان محتماً على عيسى أن يفشل». (ص 113). كل ما يتفق عليه عبده مع أحرار الأوروبيين، المضمن في دعوة الإسلام والمحقق في المجتمع الغربي، هو بالضبط ما يرفضه باسكال ويعتبره مناقضاً لسنة المسيح في خرق العادة ومعاداة الطبيعة والعزوف عن الدنيا. وبما أن الاتفاق حاصل في الأصول ومستتبعاتها، فالنتيجة لا بد أن تكون واحدة وهي المفارقة. الغرب الحديث بنظمه وأفكاره وإنجازاته ليس نصرانياً. وما هو عليه إنما هو الدين الطبيعي في تعبير فلاسفة القرن الثامن عشر أو الدين العقلي في تعبير القرن التاسع عشر أو الإسلام الأصلي في تعبير عبده. ماذا كان يقول باسكال لو تعرف على أحوال متصوفة المسلمين؟ لا أحد يدري، لكن إذا قيل إن العلم الحديث بدأ مع **ديكارت** يرد باسكال: «ديكارت لا نفع فيه وليس لديه يقين». (ص 351). ويزكي ذلك بقوله: «لا يؤمن حقاً إلا من عرف أن بينه والخالق هوة ساحقة لا ينقذه منها إلا شفاعة المسيح». (ص 161).

ليست المفارقة التي كشفنا عنها خاصة بعبده. ظهرت له في شكل عندما واجه مسألة محددة، واكتشف غيره ممن واجه مسائل أخرى أشكالاً أخرى من المفارقة نفسها. قدمنا هذا لكي لا نغتر بما يبدو لنا ناقصاً في معلومات محمد عبده، فنظن أن المفارقة ترتفع بالمزيد من الدرس والتحليل. كل ما نصل إليه هو إبدال صورة منها بأخرى.

حاول محمد عبده أن يفك المفارقة في كل واحد من شقّيها، المسيحي

والإسلامي، لا بكيفية منهجية شاملة ولكن بالدوران حولها والإكثار من الملاحظات الجزئية التي تقنع أحياناً ولا تقنع أحياناً أخرى. من أراد أن يتوسع فيها فما عليه إلا أن يرجع إلى تعقيبات فرح انطون التي تحوي هي أيضاً الغث والسمين وإن كانت تنبىء بمعرفة أوسع وأدق لشؤون الغرب. كيف تقدّم الأوروبيون رغم العوائق والموانع الكامنة في كتابهم المقدس؟ يجيب عبده على هذا السؤال بقوله إن الدين المسيحي «كان في الشعوب الأوروبية كالطراز على مطارفهم. لم يسلبهم ما ورثوه عن أسلافهم». ما أثر فيهم حقاً، وكان سبب تقدمهم، هو الإسلام عبر الأندلس وأثناء الحروب الصليبية. بعد ثلاثة قرون من الاتصال والتأثر بتعاليم الإسلام، قامت الثورة البروتستانية على سلطة البابا الدينية فأرست القاعدتين الضروريتين لكل تقدم حضاري وهما حرية الرأي والمساواة في العبادة. هذا التأويل لتاريخ الغرب الحديث قد يجد القارىء ما يماثله عند الكاتب ورجل الدولة الفرنسي البروتستاني، فرانسوا **غيزو**[1]، وهو تأويل لا يرضي إلا قليلاً من الباحثين. أما عن تأخر الإسلام رغم دعوة القرآن إلى العمل والجهد، فإن عبده يركز على ظاهرة الاستعجام وما نتج عنها من ضعف في الملكة اللغوية. أصبحت الأغلبية لا تفهم لغة القرآن، فتكونت طبقة تخصصت في تقريب كلام الله من أفهام الناس، وهو عكس ما حصل في الغرب عندما ترجم **لوثر** التوراة والإنجيل إلى اللغة الألمانية لتكون في متناول العموم. وهكذا تأسست، بتشجيع من أمراء الاستبداد، سلطة دينية لم تكن معروفة في الإسلام، وتآزرت السلطتان في معارضتهما للعقل والعلم معاً. وبما أن التحريف لتعاليم القرآن تمّ عل أيدي العجم، وأكثرهم كان من الفرس الآريين، فإن روح التقشف والتقوى والورع، التي تميزت بها سيرة السلف، تحولت إلى تصوف كان يوافق الذهنية الآرية، وانتهى إلى الابتعاد عن حقيقة التوحيد وإلى القول بالحلول. وهكذا نجد نفس المفارقة على مستوى التعليل. إن الجرمان والفرس ينتمون جميعاً إلى الجنس الآري، إلا أن التأثير الآري كان إيجابياً في الغرب، عندما قوض أركان نفوذ الكنيسة الكاثوليكية واحتكارها لتأويل معنى النص المقدس، وكان سلبياً في الشرق الإسلامي بخلقه

---

(1) **تاريخ الحضارة في أوروبا**، ف (باريس 1985).

طبقة من الوسطاء تحكمت في عقول العامّة وربّتهم على عوائد الطاعة والانقياد. هذه هي محاولة عبده التعليلية. والظاهر أنها لا تعدو أن تكون عبارة أخرى للمفارقة نفسها.

إذا عدنا إلى ما يجري اليوم في الساحة الفكرية، نجد نفس الأسئلة ونفس الأجوبة. الشيء الوحيد الذي تغير هو تكاثر أعداء عبده، داخل وخارج الإسلام. قلّ من يقرّه اليوم على تمام رأيه، أي يعترف بالمفارقة ويهون من صعوبة تجاوزها. من يقول بها ينفي إمكانية الإصلاح، ومن يقول بالإصلاح ينفي أن تكون المفارقة حقيقة واقعة. ليس من غرضنا الاستدلال لهذا الفريق أو لذاك. غرضنا أن نبحث عما وراء المفارقة أي ماذا تظهر وماذا تخفي؟ لماذا، كلما قارنا بين عقيدتي ومجتمعي الإسلام والنصرانية، انتهينا من مسالك مختلفة إلى نفس الصعوبة المنطقية؟

نوجز هنا ما سنفصله لاحقاً ونقول: ما وراء مفارقة عبده، مهما يكن شكلها والطريق الموصل إليها، هو مفارقة العقل الكلامي، أي عقل المتكلمين. نستطيع أن نستشهد هنا بأحكام كثيرة جرت على لسان شيخنا، لكننا نكتفي بحكمين فقط.

يخص **الأول** تحليلات عبده المتعلقة بالنفس البشرية وحاجتها إلى الطمأنينة فيما يعود إلى الدار الآخرة. استدل على ضرورة الرسالة بدور الدين في تمتين الروابط الاجتماعية وضمان العدل والتوازن الاجتماعي. فهذا التعليل النفساني الأنثروبولوجي يقود نظرياً إلى الاعتراف بتساكن «ديانات» في قلب المجتمع الواحد، أياً كان الدين الرسمي. والتساكن هنا ليس بالمعنى الفقهي المعتاد، بل بمعنى أن لكل جماعة أحكاماً وطقوساً ومنطوقات توافق أحوالها.

أما الحكم **الثاني** فهو الخاص بنظرة عبده التطورية إلى الأديان، تلك النظرة التي يقول عنها تلميذه رشيد رضا أنه لم يسبق إليها. إن الإنسانية، كالفرد، تمر بنفس الأطوار: الطفولة ثم الصبا ثم الكهولة، ولكل طور دين يوافقه. هذه النظرية تختلف عن السابقة وتتمّمها في نفس الوقت، إلا أنها تطرح قضية عويصة. ماذا يعني حينئذ التجاوز من دين إلى آخر (نسخ شريعة بأخرى)؟ هل التجاوز واقع

تاريخي أم هو حكمي فقط؟ يقول عبده مثلاً: «بالإسلام ٱنْفُكَّت عزيمة (الإنسان) من أسر الوسائط والشفعاء... ومنتحلي حق الولاية على أعمال العبد فيما بينه وبين الله». (ص 441). هل يعني عزيمة البشر جميعاً فيكون النسخ قد تمّ فعلاً وعمّ الخلق، أم يعني عزيمة البعض فقط وحينذاك يكون النسخ مؤملاً ومنتظراً، حاصلاً لا محالة ولكن في وقت غير محدد للبشر؟ كيفما كان المعنى، لا شيء يضمن أن **هذا** المجتمع الإسلامي أو **ذاك** يوافق كلياً هذا الطور أو ذاك. وتتجلّى الصعوبة في مسألة إعجاز القرآن. إذا كان الخطاب المعجز (التحدّي) موجهاً إلى العموم، كما يقول الجمهور، وجب أن يكون المخاطب في غاية الكمال، أي في قمّة التطور. وما القول في المجتمع العربي الجاهلي؟ هل كان في الحضيض وجاء الإسلام لإصلاحه، وفي هذه الحال لا معنى للتحدي، إذ الإعجاز حاصل بسهولة نظراً لعدم كفاءة المخاطب، أم كان في غاية الكمال، فيحصل معنى التحدي ولكن تختفي فائدة الإصلاح؟ لذا، يقول عبده القولين معاً. نقرأ من جهة: «كانت ربط النظام الاجتماعي قد تراخت عقدها في كل أمة». وكذلك: «قد بلغ العرب من سخافة العقل حداً صنعوا أصنامهم من حلوى ثم عبدوها فلما جاعوا أكلوها». (ص 9--428). ونقرأ من جهة أخرى: «جاء (القرآن) في عصر اتفق الرواة على أنه أرقى الأعصار عند العرب». (ص 435).

نستخلص أن النظر الذي يدعو إليه عبده باستمرار، ويقول إن الإيمان لا يصح إلا به، يؤدي عند التطبيق بغرض حلّ مسائل المجتمع والتاريخ، إلى ما يعارض النص. هذا (أي النص) يقول: لا دين سوى الإسلام، وذاك (أي النظر) يبرر تواجد الأديان بسبب اختلاف المواهب وتعاقب الأطوار. يصل قسم من الناس إلى مستوى الإسلام القرآني، في حين أن قسماً آخر لا يزال دون الرشد فيعيش على مقتضى الدين الموسوي وإن اتصف ظاهرياً بالإسلام. لا كلام هنا على التحريف، بل هذه سنة الخلق. وكذلك الأمر إذا نظر في سير التاريخ. النص يقول إن الإسلام هو دين **الختم**، دين الفطرة ودين الكمال، والنظر يبرّر مطابقة كل دين لطور من أطوار حياة الفرد أو البشرية. وهكذا يلزم في كلا الحالتين التوفيق بين نتائج النظر ومؤدّى النص.

بيد أن ما يوضح أكثر مفارقة «العقل الكلامي» هو ما انتهى إليه عبده عندما حاول عقل «كلام الله». نكتفي في هذا المقام بإشارة واحدة. عبّر الشيخ مراراً عن رغبته في أن يكفّ المسلمون عن الخوض في الصفات لما فيه من مضيعة للوقت وإلهاء عما هو أنفع. يقول: «هو مما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغرير بالشرع، لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة، ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقي، وإنما تلك مذاهب فلسفة إنْ لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع» (ص 381). هذه عبارة غنية بالمعاني والإفادات. ما يهمنا فيها هو أن صاحبها يقرر أن الموافقة بين مقاصد «كلام الله» ومعاني «الكلام في الله» غير مضمونة بأي حال. ومن قال بغير ذلك قال بنوع من أنواع الحلول. وإذا رُفض الحلول، كما فعل أصحاب الكلام، وصل المتكلم حتماً في كل مسألة إلى ما يناقض النص. وإذا ما توصل من مسلك آخر إلى ما يثبت النص كان في هذه الازدواجية نفسها ما «يغرر بالشرع»، كما يقول عبده.

هنا يجب التذكير أن الفكر الحديث تأسس بإظهار حدود العقل الكلامي وتناقضه مع نفسه. يقول عبده إن «ذلك مذاهب فلسفة»، ويوصي بالإعراض عنها رأساً. وقف إذن عند نقطة الجواز من عالم إلى آخر، ثم عاد على أعقابه، هو أيضاً، ليهتم بأمور الإصلاح.

إذا كانت مفارقة عبده، إذ يوازن بين الإسلام والنصرانية، هي إحدى تشكلات مفارقة العقل الكلامي، وإذا كان إعراض عبده عن «الكلام» يعدّ إشارة إلى وعيه بالمفارقة الأصلية، لماذا قلنا سابقاً إنه لم يع بعمقها وخطورتها وأنه اعتبرها ظاهرية أكثر منها حقيقية؟ هل لنا دليل واضح على هذا الزعم؟

الدليل عندنا في اعتماده التام على نفسانيات الإيمان واجتماعيات الأديان، وهي معارف مستحدثة، غريبة عن الأصوليات الكلامية. لم يشعر عبده أن القول باستحالة علم الكلام، أي عدم مطابقة كلام المخلوق على حقيقة الخالق، يستتبع استحالة كلام المخلوق على الإيمان والمجتمع من منظور المطلق، لأن عدم المطابقة في كل هذه الحالات يعود إلى الاختلاف البديهي بين الناقص والتام،

بين المحدود والمطلق. إذا صحّ الكلام على شيء ما، طبيعة كان أو مجتمعاً أو تاريخاً، من منظور المطلق، صحّ كذلك على واجب الوجوب، وإذا انتفى في حالة انتفى في الأخرى لأن الاستحالة آيلة إلى العقل لا إلى المعقول.

ما هي شروط مطابقة العقل للمعقول؟ في دراسة هذه النقطة تمّ الانتقال من الفكر القديم إلى الحديث[1]. وعند هذه النقطة بالذات توقف محمد عبده. إذا توقفنا معه أحيينا المفارقة على الوجه الذي تجلّت به له. سنتعجب من مجرى الأمور، سنطالب بتصحيحه، وسنعجز عن تحقيق ذلك المطلب. علينا إذن أن نفارقه، أن ننتقل من المسألة التي تجلت له فيها المفارقة إلى مسألة أعمق تهم «العقل الكلامي».

سرّ مفارقة عبده، واستمرار وجودها كمسألة مطروحة علينا إلى يومنا هذا، يكمن في عدم الاعتراف بخطورتها، وبالتالي طمس ما تشير إليه من استحالة «عقل المطلق».

9. المفارقة اليوم

يقول محمد عبده: «الدين حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل المعادات، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله، والإذعان لما تكشف من معتقدات وحدود أعمال. كيف ينكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في أدلّتها ليصل منها إلى معرفتها، وأنها آتية من قبل الله، وإنما على العقل التصديق برسالة نبي أن يصدق بجميع ما جاء به وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه، والنفوذ إلى حقيقته، ولا يقضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال». (ص 426).

واضح أن كاتب هذه الفقرة يفترض أن مدلول كلمة عقل من البديهيات التي إذا حاول المرء إيضاحها زادها غموضاً وإبهاماً. هل نجاريه في هذا الافتراض؟ إذا فعلنا ذلك كنا من تلاميذه، أي أجبنا على كل سؤال يعرض لنا بما أجاب به مع

---

(1) انظر في مسألة القطيعة أو الحسم الخلاصة العامة.

ما يجب من تعديل في العبارة لمسايرة أساليب الوقت. لكن لو كنّا من أتباع عبده لما انتبها أصلاً إلى المفارقة التي تكلمنا عنها طويلاً في الصفحات السابقة، أو بعبارة أدق، لاعترفنا بها وفي نفس الوقت لهوّنّا من شأنها وقلنا إن «جمود المسلمين علّة تزول». ما يدعونا إلى التساؤل عما يعنيه عبده وأمثاله حينما يتكلمون عن العقل هو بالضبط الوعي المرّ أن العلة غير زائلة بل مقيمة معنا لا تفارقنا البتّة.

قال عبده إن العقل يقود صاحبه إلى الحقيقة، وإن كانت تلك الحقيقة صالحة للفرد كفرد لا كعضو ينتمي إلى جماعة، لأن الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا أتتنا عن طريق الوحي. وحتى في هذه الحال فإن العقل هو ما يثبت صحة ذلك الوحي الذي يمثل الطريق الوحيد المؤدي إلى اليقين. فهو إذن عقل هادف، وليس تلك الآلة الفكرية التي يتلاعب بها البعض لإفحام الخصوم، عقل يقف عند حدّ معلوم فيدعو إلى التسليم تسليماً كاملاً، أو بعد تأويل إذا كان في ذلك التأويل ما يضمن السكينة للنفس. وانطلاقاً من التسليم بحسم العقل في كل القضايا بالنظر إلى المصلحة العامة فيهدم الأوهام الضارة بالجماعة ويمهّد السبيل لكل علم نافع ومعرفة مفيدة. يفهم عبده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الأساس، أي أنه دعوة إلى تعميم التعليم الذي يجعل من الخاصة نخبة فاضلة تقدم الاجتهاد على التقليد، ومن العامة جماهير واعية خاضعة لقواعد وعادات تعلم أنها تضمن الخير في الدنيا والآخرة. هذه، كما نرى، دعوة متكاملة، مساوقة للهدف الإصلاحي، وكان من غير المستبعد أن تسفر عن نتائج حميدة بعد مهلة قصيرة.

هل تحقق أمل المصلحين؟ لا، كما نعلم جميعاً. تعثر الإصلاح لسبب ما. أين وكيف؟ في إحدى الجزئيات؟ في بعض مواصفات الداء أو في بعض الأحكام أو التعليلات؟ لا، بدليل أن المصلحين اليوم لا يزالون يوافقون على كل ذلك. لا بدّ أن يكون سبب التعثر في الموقف العام، في المنظار الذي نظر به عبده إلى الحاضر والماضي، إلى المجتمع والتاريخ. وبما أن عبده قال مراراً أن موقفه يرتكز على العقل، فلا مناص لنا من العودة إلى ذلك العقل لنجعل منه مفهوماً إشكالياً، وننزع عنه تلك الصفة البديهية التي أضفاها عليه الشيخ الأستاذ.

وفي هذه النقطة بالذات يجب **الحسم** بالنسبة لنا كدارسين. بما أن عبده حكم على ما أحاط به من أفعال وأفكار، موروثة كانت أو مستحدثة، من منطلق البداهة (بداهته هو التي هي عقله)، وبما أننا نضع تلك البداهة موضع التساؤل، هل يحق لنا أن نحكم عليه من منطلق بداهتنا نحن؟ إذا فعلنا ذلك نكون قد قلّدناه مع أننا ندّعي أننا نروم نقد وتمحيص أقواله، وإذا كنا نؤاخذه على ما فعل فلا مفرّ لنا من أن نقوم بما نؤكد أنه كان واجباً عليه. لا مفر إذن من أن نجعل بداهتنا نحن أيضاً موضوع تساؤل.

لا يكون مفهوم العقل عند عبده إشكالياً في نظرنا إلا إذا اعتبرنا مفهومنا للعقل إشكالياً كذلك وبنفس الدرجة.

كم من مرة نقول في اليوم الواحد: هذا أمر غير معقول؟ ماذا نعني بهذه العبارة التي كثيراً ما تجري تلقائياً على لساننا؟ قبل أن أكتب رواية **الفريق** كنت اختلف إلى الملاعب لأشاهد المقابلات الدولية التي كانت تجمع فرق كرة القدم من المغرب ومن أوروبا، وكنت أسجل انطباعات وتعاليق المتفرجين. فكانت الانتقادات تدور في الغالب حول كون المغربي يلعب لنفسه في حين أن الأوروبي يلعب لفريقه. الأول لا يلتفت إلى زملائه. يبدو وكأنه يخضع حين يمس الكرة إلى الغريزة وحدها فلا يتحكم في حركاته. أما الأوروبي فإنه يظهر وكأنه يطبق خطة مُتفق عليها مسبقاً، جسمه خاضع لعقله وعقله الفردي خاضع لعقل أعلى أي لأوامر مُسَيِّر فريقه. وغالباً ما كان ينتهي النقاش بين المتفرجين بالعبارة التالية: نحن المسلمين من صفتنا ونعتنا كذا وكذا، والنصارى من صفتهم ونعتهم كذا وكذا. يقع إذن، على مستوى الحياة العامة، عند المثقف وغير المثقف، الربط بين السلوك والعقيدة. في أي إطار يقع الربط؟ في إطار اللاّمعقول. هذا ما نلاحظه وما نقوله تلقائياً.

هل نحتاج إلى الإدلاء بأمثلة على هذا الأمر؟ يكفينا أن نلتفت إلى ما يجري حولنا. هذا أستاذ جامعي يغادر منزله صباحاً وقبل أن يقصد قاعة الدرس يمر بمتجر فيعترضه متسول، ثم يتوقف في مصرف فيقابل مقابلة سيئة يتألم منها، ثم يجلس إلى مقهى ليقرأ الصحف اليومية، وهو إزاء كل حادث أو خبر يردّد: غير

معقول!. لا يعقل!. لا يفهم!. لا يخطر ببال!. لا يتصور!. لا يقع في وهم!. الخ. ثم يحين موعد الدرس فيدخل إلى القاعة ويحاضر، بعد كل هذه التجارب المتجددة يومياً، عن الفارابي أو ابن خلدون أو محمد عبده، مردداً معهم: «الإسلام دين العقل». يلخص، يوضح، يعلق، وإذا أراد أن ينقد حكماً أو فكرة فإنه يكتفي بما قرأ عند غيره دون ذكر لما جرّبة هو بنفسه. يقرر ما جاء عن الإرث والقسمة بين الورثة دون أن يلتفت إلى النتائج السلبية من الناحية الاقتصادية. يصرّ على إظهار وجه المصلحة الاجتماعية حتى بعد أن يكون قد قرأ في الصحيفة اليومية قبل دقائق أن الحكومة تفكر في تحديد مساحة عقارية غير قابلة للتقسيم بحيث يضطر الورثة إلى تفويتها كوحدة لمن يستطيع استغلالها، أكان وارثاً أو غير وارث. وقد يقرر ذلك الأستاذ كذلك أن الدولة الصالحة هي التي تسير على نهج علي بن أبي طالب، الذي كان لا ينام إلا بعد أن يتحقق أن بيت المال فارغ، رغم أنه يكون قد قرأ في الصحيفة نفسها أن مشكلات الدول النامية تتلخص في قلّة الادخار وبالتالي ضعف الاستثمار.

ما يهمنا هنا هو هذه الهوة بين الملاحظ والمروي، ما نجرّبه يومياً ونقول عنه (غير معقول) وما نرويه من تراث الماضي ونقول عنه (كله معقول). هذه الهوة موجودة اليوم، كانت موجودة في عهد عبده ويفترض الشيخ الأستاذ أنها كانت موجودة في الماضي وأنها ستبقى موجودة إلى ما شاء الله. هذه الوحدة المفترضة في الموقف هي أساس البداهة، هي التي تجعلنا نفهم ضمنياً أقوال عبده أو نظن أننا نفهمها، نقبل إذن الموقف ونقبل بالتالي، دون وعي، كل ما ينحدر منه من أحكام.

يتلخص الموقف المذكور في النقاط التالية: (1) نربط بين الأعمال الملاحظة، التي نسميها (لا معقول)، بما هو موجود في الذهن ونسمّي ذلك (المعقول) وهماً. (2) ثم نفصل ذلك الوهم وما يترتب عنه من سلوك فصلاً تاماً عن مجموعة من القواعد نسميها عقلاً أو فطرة. (3) ثم نقرر أن ما يوافق هذا العقل وهذه الفطرة من سلوك كان حاصلاً في زمن ما في الماضي، وسيحصل في زمن ما من المستقبل، لكنه غير حاصل في الحاضر. وهكذا يكون **الفصل** بين ما هو كائن

وما يجب أن يكون هو بالضبط ما يضمن **ربطهما** في الماضي والمستقبل.

ولنعد مرة أخرى إلى أستاذنا الجامعي الذي يرى اللامعقول خارج قاعة الدرس ولا يرى داخلها إلا المعقول إذ يعرض أقوال الأسلاف. فذاك الأستاذ، إذ يعيش الانفصام المذكور، يقف بالضبط موقف عبده وأمثال عبده. ويعني موقفه أن ما يلحظه خارج قاعة الدرس هو من التاريخ وعلم الاجتماع الذي لا يؤثر البتة فيما هو بصدده عندما يقرر أقوال القدماء، أي يقرر ما هو **حق** لا يتبدل ولا يتغير. نلاحظ إذن تجاوباً تاماً بين الموقف الحياتي والموقف المعرفي الذي هو موقف عبده وسابقيه.

نسجل إذن عملية متواصلة من **التماهي**، تجعل اللاحق يظن أنه يفهم السابق لأنه يتمثل مسبقاً موقفه المعرفي. فيمحي من ذهنه كل ما يميزه عما يدرس تاريخياً واجتماعياً[1].

هذا الباحث الذي يتعامى عن محيطه التاريخي والاجتماعي ليتّحد ذهنياً مع المادّة التي يدرسها نسميه اصطلاحاً **الفيلسوف ـ الكلامي**. نقول إنه يتعامى، لا بمعنى أنه يجهل الدراسات التاريخية والاجتماعية المفيدة له. إنه يعرفها ويتظاهر بالإفادة منها، إلا أنه يظن أنها لا تنفذ إلى المشكل الذي يهمه وهو مشكل الحق في ذاته. يرفض أن يتيه في المنهجيات، بل يحوّل البحث المعرفي، اللغوي والمنطقي، إلى فلسفة قائمة بذاتها. نقول إن هذا الفيلسوف ـ الكلامي، مهما قال في الجزئيات، حيث يلتقي أحياناً مع المؤرخين والأنتروبولوجيين، يبقى دائماً في **حدود** الموضوع، أي أنه لا يرى محدوديته. فما يقوم به هو دائماً عملية **تعاقل** أي توضيح وتنسيق.

لا أريد أن أعيد ما قلته سابقاً عن الأعمال التمهيدية لكل بحث موضوعي، أكانت تمس الاشتقاق (أصل الكلمات الدالة على مفاهيم محورية كعقل في العربية أو **راسيو** في اللاتينية). أو تمسّ تاريخ الأفكار (العقل عند الرواقيين والفلاسفة المسلمين، عند ابن رشد **وتوما الاكويني**)، أو تمسّ سوسيولوجيا المعرفة (علاقة

---

(1) انظر **العرب والفكر التاريخي** ملاحظات على أعمال فون غرونباوم، ص 117–145. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، روح الحضارة الإسلامية، ص 183–188**مفهوم التاريخ**، العلة والقياس، ص 294.

مفهوم ما بمصالح طبقة اجتماعية معينة). هذه الأعمال وإن كانت احتمالية في الغالب فإنها ضرورية لا يجوز لأي باحث أن يتخطاها. إلا أن بعض دارسينا، بل جلهم، لا يرون أهميتها فيقومون بها كواجب مفروض عليهم. يتسرعون في عملهم التمهيدي هذا ولا يعطونه ما يستحق من عناية. يقولون إنهم يسيرون على خطى فلان أو فلان ممن يشار إليهم في العلوم الاجتماعية مع أن الأمر ليس كما يقولون. وأكتفي بإشارة واحدة في هذا المقام.

نأخذ دارساً غربياً يكتب اليوم حول أفلاطون. يقوم أولاً بجمع مسند البحث ثم يقوم بتفكيكه وإعادة تركيبه، ويصل إلى نتيجة هي أن هناك بنية خفية، غير التي يراها القارىء، تستطيع أن تنظم كل الأحكام الجزئية في سلك واحد. فتظهر الفلسفة الأفلاطونية في ضوء جديد على صورة غير التي قوبلت به في المدارس والجامعات إلى الآن. يقول أحدنا: لماذا لا أقوم بنفس العمل بالنسبة لهذا أو ذاك من أعلام الفكر الإسلامي. لكن عند الممارسة تكون النتيجة دون الطموح. بقدر ما كانت الدراسة الأصلية تجديدية فعلاً، تشجع على القيام بدراسات تفصيلية مفيدة، بقدر ما تكون الثانية عقيمة، تكتفي بترجمة ما هو معروف إلى لغة معقدة. من أين يأتي الاختلاف؟ أولاً وقبل كل شيء من مدى العناية التي يجمع بها **المسند**. يؤلف الأول بكثير من التحري والاحتراز في حين أن الثاني يجمع اعتباطياً وبكثير من التسامح. وهذا التساهل يشير إلى نقص أكثر خطورة. إن الدارس الأوروبي يفكر طويلاً في مبررات الدراسة التي يخطط لها فيهتدي إلى تحديد مستوى يبرر مساءلة النص. مثلاً مشكل الديمقراطية كما طرحه أفلاطون وكما يطرح اليوم. فيكون المبرر أمراً واقعياً هو كون ذلك المشكل لم يتجاوز فعلاً. قد نوافق وقد لا نوافق الباحث على إجرائياته، لكننا لا نستطيع أن ننكر شرعية البحث. وهذا الهم هو ما لا نجده عند المقلّد. فتصبح العملية مجانية من أصلها. بما أن المسند يشكل عشوائياً، فالتنسيق الذي يتعب الباحث في إبرازه يبدو باستمرار غير مقنع. ومما يؤكد الانطباع السلبي هو أن دارسَيْن انطلاقاً من مسند واحد ينتهيان إلى خلاصتين متناقضتين. أحدهما يؤكد أن هناك تناسقاً وبالتالي أن هناك **عقلاً** منسقاً، والآخر أنه لا يوجد تناسق، وبالتالي يكون وراء

الفكر عقلاً غير معقول، أي ذهنية وهمية خرافية[1]. لا تهمنا النتائج بقدر ما يهمنا المنطلق الذي يتميز في نظرنا بنقص واضح في الوعي المنهجي.

لقد تعمدت التعميم في المقطع السابق لأن هدفي هو إبراز الاختلاف بين ما أحاول القيام به وبين ما يقوم به غيري. والاختلاف يتعلق بالمنظار العام لا بالأحكام الجزئية.

أشرت إلى **التماهي** بين الدارس والمدروس، وهي عملية لا مناص منها كما أوضحت ذلك في **مفهوم التاريخ** (ص 308)، إلا أنها ضرورة منهجية مرحلية لا يجب الوقوف عندها. هي شرط للفهم فقط، للتمييز، لا للحكم والتقييم. على مستوى معين يكون التماهي مبرراً منهجياً، لكن على مستوى آخر لا بدّ من الافتراق والمباعدة لتظهر وتتضح محدودية الموضوع المدروس.

أتمنى أن يكون القارىء قد اقتنع أن ما دفعني إلى التساؤل حول مفهوم **العقل** هو أني أخذت المفارقة (مفارقة عبده أولاً، وثانياً تلك التي يعيشها يومياً كل واحد منا) مأخذ الجدّ. أقررها لأتعمق في دلالتها ولا أقررها لأنفيها في الحال، لأني لو فعلت ذلك لكنت من تلاميذ ومريدي عبده أسأل أسئلته وأجيب بأجوبته، فكيف أستطيع بعدئذ أن استغرب أنه لم يحصل أي تقدم في المجتمع والفكر؟.

لا أريد إيهام القارىء أني أواجه عبده بذهن فارغ. أفعل ذلك إذا دعت الحاجة المنهجية. لكن هذه مرحلة فقط يمر منها كل باحث، تتلوها مرحلة أخرى يستعيد فيها الباحث كل ما تظاهر بنفضه والتجرد منه. قلت إن عبده واجه عصره بذهن مشحون بمعلومات قديمة وحديثة، شرقية وغربية. فلا مفر لي من أن أعي بدوري ما يملأ ذهني من معلومات قديمة وحديثة، شرقية وغربية. لا آخذ من التماهي خطة نهائية كما يفعل غيري، إما لأنه فعلاً من روّاد عبده وإما لأنه يميل إلى ذلك

---

(1) كم من دراسة عن العقل العربي تنتهي إلى أنه عقل غير عقلاني. تعود كلمة عقل من الأضداد رغم أنف اللغويين.

المسار ويرتاح إليه. لا ينفصل أبداً في ذهني التماهي عن المفارقة: مفارقة ألاحظها عند عبده وهو ينظر إلى ما حوله وألاحظها كذلك في نفسي وأنا ألاحظ ما حولي. هذا واقع قد ألغيه مؤقتاً إذ أنغمس كلياً في أجوبة عبده للتحقق من معناها، لكن لا أستطيع أن أنفيه نهائياً وأدعي في نفس الوقت أني أتوخى الموضوعية. ماذا تكون تلك الموضوعية إذا بدأنا بنفي جزء كبير مما يكوّن ذات الموضوع؟ وهذا الهم هو الذي يدفعني إلى أن أنظر إلى عبده لا من جهة أصل ومنبع مقاله فقط، ولكن أيضاً من جهة أفق أبعد من أفقه هو، جهة ما أسميته بالمتاح للبشرية[1]. هذا المنظور من الأفق المستقبلي، بما أنه حاصل وقائم، مفروض على كل دارس مهما قال وفعل. ولا يستطيع أن ينفلت منه لأنه مضمن في الكلمات والمفاهيم التي يستعملها. إلا أن غيري يجهد لإخفائه تظاهراً باستقلالية زائفة.

لقد مرّ بالقارىء شيء من نتائج هذا المنهج التحليلي النقدي: بقدر ما كنا نبتعد عن عبده في اتجاه مستقبله ـ الذي هو في الواقع ماضٍ بالنسبة لغيره[2] ـ بقدر ما كنا نتعمق في جذور اختياراته. ما كنا نرى مفارقة العقل الكلامي لو لم ننظر إلى عبده من منظور مكتسبات الفلسفة الغربية الحديثة. قد نذهب أبعد من هذا لنقول: ما كنا لنعي أننا لا نستطيع أن نفكر جدياً إذا لم ننظر إلى عبده من المنظور المذكور[3].

لا أقبل أن أنطلق من اللامعقول المحيط بي وأقول إن لكل ظاهرة علة وأن الكل معقول. هذا مجرد وصف: المعقول هنا اسم مفعول فقط. ومجرد الوصف

---

(1) هذا الموقف المنهجي لا يفهم على وجهه إلا إذا قورن بما قلته في **مفهوم التاريخ** عن التاريخ بالمفهوم وخاصة عن مدرسة فولتير وعصر الأنوار. ما يبرر حكمنا على عبده من أفق أبعد من أفقه هو أنه فعل نفس الشيء بالنسبة لسابقيه. الهم الإصلاحي الحاضر عنده وعندنا هو الذي يدفعنا دفعاً إلى أن نقف الموقف المذكور. ومن هنا يأتي التماهي والمفارقة في الوقت نفسه. هذه نقطة أعود إليها مراراً في هذا الكتاب. انظر الخلاصة العامة.

(2) **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (1995)، المستقبل الماضي، ص 89 وما بعدها.

(3) أتعجب ممن يجرؤ على «حفريات المعرفة» مع أنه ينفي حقيقة التخلف الحضاري وصحة المنهج التاريخاني. أوليست عملية الحفر تحصيل حاصل وتعقيل ما وقع فعلاً في مكان ما وفي زمن ما؟ وهل هي استكشاف لما لم يحدث بعد؟ هذا ما يقوم به علماء المختبر لا الأبستمولوجيون.

يتنافى مع الهم الإصلاحي الذي يجعل من المعقول شيئاً غير وفوق اسم مفعول. لا أحد يستطيع أن يقول: الكل معقول وينسب مع ذلك إلى الإصلاح. إذا كان الإصلاح هو عبارة عن علّة، عن الوعي بعلّة، انعكاس لداء، داخل الواقع المجتمعي، لا يصح إذن الادعاء أن الكل معقول. من يقول ذلك اعتماداً على أن العبارة صحيحة نحوياً، يبدل مفهوماً بآخر، حكماً بوصف.

ولا أقبل كذلك أن أفصل نظرياً ونهائياً بين العقل في ذاته وما يجري في المجتمع كما يفعل الأستاذ الجامعي الذي تكلمت عليه سابقاً، بحيث يعود العقل اسماً بدون مسمى، لفظاً أطلقه على ما أحب وأشتهي، حتى على ما يتعارض معارضة صارخة مع ما ألاحظه باستمرار في حياتي اليومية.

لا مناص إذن من ربط العقل بالمعقول، والمعقول باللاّمعقول في كل قضية. إذا وعينا أن كل حكم على العقل هو أيضاً حكم على اللاّمعقول، اتضح أن الحكم لا يعدو أن يكون تمثلاً **لفرق**. لا فهم بدون حكم ولا حكم بدون تمييز. والتمييز هو تحديد **الفروق** داخل وخارج المسألة. كلما استعملنا كلمة عقل فصلنا مجال المعقول عن مجال اللاّمعقول في حيز معرفي معين، مهما يكن اختيارنا المبدئي وما تستقر عليه عقيدتنا. وهذا الفصل، الذي هو تمييز وتحديد، يكون في المرحلة الأولى داخلياً، لا يتعدى حدود فكر مفكّر واحد أو مدرسة أو إنتاج فكري كالثقافة الإسلامية باعتبارها وحدة متميزة. ثم يكون في مرحلة ثانية خارجياً، عندما يقارن بين مجموع الاختيارات في مجموع القضايا وبين ما يمثل أفق العقل البشري (المتاح للبشرية جمعاء). تُظهر العملية الأولى مدى التناسب والتناسق داخل الفكر الفردي أو المدرسة أو الثقافة، فلا تتعدى كونها تعاقلاً، في حين أن الثانية توضح الحدود، حدود الفكر المدروس، وتتلخص بالضرورة في حكم وتقييم.

بناءاً على هذا قسمت بحثي هذا إلى قسمين:

القسم **الأول** ينظر في علاقة العقل بالمعقول من عدة جوانب في إطار الثقافة الإسلامية المكتوبة بالعربية. ما هو المعقول الذي يحدّد ويحد العقل عند المسلمين؟ هذا هو السؤال الذي طرحته في الفصل الثاني (عقل المطلق) والفصل الثالث (عقل العقل). يمكن القول إن هذا القسم يتميز بتحليل النصوص الكلامية

والمنطقية. فخطة البحث فيه استبطانية.

أما القسم **الثاني** فإنه ينظر في علاقة المعقول باللاّمعقول، لا بصفة عامّة مبهمة لأن هذا الجانب درس ضمنياً في القسم السابق، إذ بتحديد المعقول نكون قد حددنا اللاّمعقول، ولكن بصفة تعيينية، إذ نبحث عن حدّ اللاّمعقول في حيزات معرفية خاصة، كالطبيعة والاقتصاد والحرب، اعتماداً على إنتاج مفكر واحد يعتبر ذروة الفكر الإسلامي في نطاق تخصصه. نسأل ابن خلدون عما عقل، وعما لم يعقل، من شؤون الطبيعة (بعض مظاهرها على وجه الدقة)، والاقتصاد والحرب، علماً بأن مشروعه كان بالضبط (عقل) ظواهر العمران البشري. إذا كان القسم الأول تحليلاً نظرياً فإن الثاني استقرائي عملي، بل نستطيع أن نقول إنه تجريبي إذ نحاول أن نبرر فيه عملياً ما خلصنا إليه من نتائج نظرية في القسم الأول. ولا يتمّ الاستقراء إلا بالمقارنة مع من لا يشارك ابن خلدون منظورَهُ، أي مع مفكرين غير مسلمين من عهد النهضة الأوروبية أو بعدها ونذكر منهم **ماكيافلّي، بودان، مونتسكيو.**

ونحاول في الفصل الختامي أن نجيب على الأسئلة المطروحة في الفصل الأول، أن نذيب مفارقة محمد عبده بقطع العلاقات التي تعسّف هو في ربطها بين العقل المجرد، العقل كما يراه هو، وبين المجتمع..

لا يمكن حل مفارقة عبده إلا بإذابة الكلاميات في الاجتماعيات، العقل في العقلانية، حسب ما سنصطلح عليه في خلاصة هذه الدراسة.

الفصل الثاني
عقل المطلق

فاخبر الله الذين يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية المكتوبة على
صفحات الموجودات بخط إلهي لا حرف فيه ولا صوت...

الغزالي

1. العلم والتخصص

كم مرة سمعنا أن الثورة البولشفيكية استهدفت تطبيق سياسة عقلية علمية، وأن الإصلاحات التي أدخلتها في ميادين الاقتصاد والاجتماع والتعليم كانت كلها مستوحاة من فلسفة تبدو وكأنها ملخص لمسيرة العقل البشري التقدّمي. لعدّة سنين كان كل من يكتب عن الاتحاد السوفييتي لا يخرج عن نطاق العلم والعقل. لا أحد يستطيع أن ينكر أن الظواهر كانت تؤيد هذا الاتجاه إذ كنا نلاحظ نتائج باهرة في قطاعات معينة: الرياضيات، الفيزياء النظرية، الصناعات الحربية، الرياضة الذهنية والبدنية، إلخ. كان الملاحظ يقول إن هذه النتائج تدل على وجود أرضية عقلية وعلمية تعم المجتمع كله. ثم رفع الستار بعد سبعين سنة من العزلة واكتشف الجميع أن النتائج المذكورة، وإن كانت حقيقية ملموسة، كانت قطاعية بالمعنى الدقيق، أي أنها كانت تمثل جزراً مستقلة ومحصنة يحيط بها مجتمع بعيد كل البعد عن العقل والعلم، كما هو الحال في بلدان كالهند غير ماركسية وغير ثورية، ولم تخضع أبداً لأدلوجة علموية صارمة. لو رام امرؤ أن يحكم على الاتحاد السوفييتي اعتماداً على الدعوى فقط لاستغرب وقال: يا عجباً كان الواجب أن يكون المجتمع هناك أكثر المجتمعات تقدماً وعقلانية مع أن الواقع يشهد على العكس!

المفارقة التي انكشفت لمحمد عبده ليست خاصة بالمجتمع الإسلامي إذ توجد في مجتمعات أخرى كما أفاد ذلك المثل السابق: أن الاختيار العقلي على مستوى الفكر لا يؤدي بالضرورة إلى عقلانية المجتمع. يتضح إذن أن التعليلات التي لجأ إليها شيخنا، من انحراف واستعجام وتسلط، إلخ، غير كافية للكشف عن أصول المفارقة التي تبدو كذلك ما دامت أسبابها خفية. ومما يدعونا إلى تخطي تلك التعليلات ومتابعة سبر الموضوع إلى غاية إذابة المفارقة في أسبابها، هو التشابه بين الحالتين حتى في الجزئيات، مثل ادعاء خصوصية العلم الإسلامي والعلم البروليتاري، وادعاء السبق إلى اختراعات علمية كثيرة، ونفي الصفة العلمية الموضوعية عن علوم قطاعية كثيرة كالاجتماع الاستقرائي والعلوم السياسية والتحليل النفسي واللغويات التطورية والبيولوجيا التجريبية، إلخ. وهذا التشابه حاصل مع أن المجتمع الإسلامي ديني والسوفييتي مادّي.. سبب المفارقة، الموجودة هنا وهناك، أعمق بكثير مما يتبادر إلى الذهن ومما تصوره عبده إذ نظر في حال الإسلام وفيه وحده.

لا بد من البحث، خلف المضامين والمناهج، عن ذهنية عامة مشتركة تتحكم في المجتمعين، وتكتسي في عين من ينظر إليها لأول مرة ولم يفهم بعد آليتها صفة المفارقة.

نزيد الأمر توضيحاً بذكر مثال آخر نسوقه في شكل تصور وافتراض.

معلوم أن محمد عبده زار انجلترا في صيف 1903 والتقى هناك بالفيلسوف الشهير آنذاك **هربرت سبنسر**. فسأله هذا الأخير: ما يقول علماء الإسلام في الله، هل هو داخل العالم أم خارجه؟ فأجابه الإمام بما أجاب (ص 493). معلوم كذلك أن سبنسر ممن روَّجوا لنظرية داروين في التطور والارتقاء، حيث عمّمها على المجتمع البشري. لنتخيل الآن أنه سأل الشيخ سؤالاً ثانياً: ماذا يقول علماء الإسلام في مسألة التطور؟ لا شك أن الشيخ كان في وسعه أن يجيب على الفور بقول «معقول» يستطيع معه السائل أن يتابع النقاش بدون حرج أو تكلف.. لو حصل ذلك، وهو أمر غير مستبعد إذ نلاحظ يومياً حولنا ما لا يقل عنه غرابة، ماذا تكون دلالته؟ لا مجال للإنكار أنه، أثناء الحوار ورغم الحوار، يبقى صحيحاً أن ما

في ذهن الفيلسوف الإنجليزي من مفهوم التطور، وهو حصيلة قرن أو يزيد من تراكم المعارف الموضوعية الدقيقة عن الأحياء والأموات، لا يمكن بحال أن يكون هو المفهوم الحاضر في ذهن عبده الذي لا يعرف من التطور إلا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الذي استعمله بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن طفيل في قصته **حي بن يقظان**. هذا الاختلاف الجوهري لا يمنع المناظرة والنقاش على أصول أشياء يعرفها أحد المتناظرين بالتدقيق ويجهلها الآخر. هناك إذن «علم» يغني عن كل العلوم أي المعارف المحصلة بعد ملاحظة وتجربة ونظر. لا ينفيها، لا يعارضها، لكنه لا يؤسسها، لا يبدعها ولا ينميها، لأنه في مستوى غير مستواها. ما هو ذلك «العلم»؟ ما هي الذهنية التي ترافقه عندما يحل في الفكر؟.

ما يقال عن التطور يقال عن المادّة، والخلق، وكل نظرية عامة. لقد تعارضت نظريتا أفلاطون وأرسطو حول المادة وبداية الكون. واليوم تتعارض نظريتان حول ما يسمى بالزمن الصفر. قد يستطيع المرء أن يجرّد النقاش القائم اليوم بين الفيزيائيين من كل ما يتضمن من معارف تجريبية ويعيد صياغة أصول النظريتين بحيث تظهر كل واحدة وكأنها صيغة جديدة لنظرية أفلاطون أو أرسطو. عندئذ يتضح للجميع أن التطور الفعلي للفيزياء قد ألغي إلغاءاً فنقفز فوق الزمن ونعود بأذهاننا إلى أجواء الفلاسفة والمتكلمين القدامى. في كل نقاش علمي نستطيع أن نفصل المعارف العينية الدقيقة عن أصولها النظرية، وإذا حصل ذلك الفصل لم يعد فرق بين علوم حديثة متولدة مكتسبة و «علم» عام مطلق موروث. وفي نطاق ذلك «العلم» تتساوى العقول والأذهان ويتعادل الأخصائي وغير الأخصائي. لكن كون غير الأخصائي يستطيع أن يشارك في النقاش حول الأصول لا يعني أنه يستطيع أن يكتشف معارف عينية جديدة. قد يبدو عاقلاً عالماً، لكن بعقل خاص به وبعلم خاص به.

يمكن القول، حسب ما نلاحظه حولنا عند كثير ممن يعرفون بالعلماء أو الشيوخ أو حتى المثقفين، إن «العلم» الذي يتحلون به ليس سوى «علم» مجتمع لا يعرف التخصص.

وهكذا نتجه خطوة خطوة نحو الخلاصة التالية: إن مفارقة عبده ليست مفارقة

في مستواها، إذ تعبر فيه عن واقع له ما يبرره لكنه يتعارض مع رغبة ملحة هي رغبة الإصلاح. إلا أنها تعكس مفارقة حقيقية وإن كانت متسترة ولا تبدو واضحة إلا إذا انتقلنا إلى مستوى أكثر تجريداً، وعند ذاك لا تخص المجتمع الإسلامي إذ تربط بعلاقة ما العقل بالمعقول، علاقة العقل البشري وما يتوخى عقله. هذا التباين والتناقض موجود عند عبده ومن سبقه، وعاه عبده وعبّر عنه، إلا أنه استخلص منه، كسابقيه، ما يؤكده ويضمن استمراره لا ما ينفيه ويدعو إلى تجاوزه.

2 العقل والإيمان

يقول عبده وغيره من زعماء الإصلاح: الإسلام دين الفطرة، العقيدة التي يتجه إليها تلقائياً العقل البشري (عقل كل فرد حسب ظاهر القول) عندما يكون غير خاضع لمؤثرات خارجية من تربية وقهر وإجبار.

نعود إلى كتب الفرق، فنجدها تقرر أن المعتزلة أرادوا فهم النصوص (أيًّا كان نوعها) حسب ما يستقر في النفس على البداهة (وهو ما يتبادر إلى الذهن من كلمة عقل). فقال لهم من ادعى **حفظ** ما فهم الأسلاف من النصوص: تطاولتم ولم تقفوا عند الحدّ الذي يقره العقل نفسه. والكتب ذاتها تقرر كذلك أن الأشاعرة قد انتهوا إلى تلك الخلاصة بعينها، فوقفوا عند حدّهم مع أنهم اتبعوا نهج المعتزلة في المجادلة واستنباط المعاني. فأحسنوا حيث أساء أولئك. العقل الصحيح السوي هو الذي يستعمل لإثبات عقيدة السلف التي هي عقيدة الفطرة، فطرتهم هم وبالتبعية فطرتنا نحن. هذه إذن خطة صريحة لحد العقل وإرغامه على أن يكون مجرد آلة في خدمة ما هو أسمى وأشرف منه. لكن إذا وجب وضع حدود لممارسة العقل، حتى نعقل معقول غيرنا من الأسلاف، فما مصير القول الذي انطلقنا منه وهو أن العقل، عقل أي فرد، يقود طبيعياً وتلقائياً لدين فطري، لا تَعَسّف فيه ولا أكراه، هو الإسلام؟

ثم نتابع البحث في كتب الفرق فنكتشف أن هذا الموقف الأشعري، المحترز من العقل، تعرض لنقد لاذع من طرف أهل الظاهر ووافقهم على ذلك النقد كل

من الفلاسفة والمتصوفة. بل نرى الأشاعرة أنفسهم يضعون شروطاً صارمة لطرح النصوص تحت نظر العقل. نستنتج من هذا أن المقصود هو الاعتراف بأنه يوجد فوق عقل كل فرد عقل آخر قد يحل أحياناً في ذهن الفرد لكن من مسلك غير عقلي وهو وحده الباعث على الإيمان، أي سَكينَة النفس، الأمر الذي حرم منه المعتزلة والأشعرية بسبب تشبثهم الأعمى بالمسلك العقلي. يجمع هؤلآء المنتقدون، على اختلاف مشاربهم ومراميهم البعيدة، على أن الإيمان، وهو حقيقة الإسلام، خضوع وانقياد وتعبد، فلا يحتاج إلى كلام. عندها نتساءل: أوليس في هذا اعترافاً صريحاً بأن الإسلام لا يحتاج إلى العقل أصلاً إذ المؤمن حقاً، من اتبع خطى السلف الصالح، هو في غنًى عن النظر، ومن يلجأ إلى النظر العقلي يسلك طريقاً غير مضمون؟ أو ليس في هذا إعراضاً عن المقولة السابقة؟ صحيح أن من انتقد علم الكلام من الفلاسفة قال بوجود دين فطري، ولكن بمعنى يبدو بعيداً عما قصده دعاة الإصلاح المعاصرين.

ومما لا شك فيه أن عبده وأمثاله يقررون بإسهاب أن الإسلام دين العقل وفي نفس الوقت يوافقون على نقد علم الكلام الهادف إلى تصحيح العقيدة الإسلامية بالنظر والجدال، أي عن طريق العقل الفردي. يتولى البعض هذا الموقف كما لو لم تعترضه أية صعوبة منطقية مع أن الإشكال واضح لكل من يولي اهتماماً لتماسك الأفكار. فكيف يصح ذلك؟

لا يجوز أن نكتفي برمي أصحاب هذه المقالات بالتهافت. إنما نريد أن نفهم الدافع الذي جعلهم لا يلتفتون إلى ضرورة التناسق المنطقي. لا بد أن يكون هناك أصل أصيل هو الذي أدّى بهم إلى ازدواجية الموقف، والأصل لا يعدو أن يكون مؤدّى كلمة عقل.

لا مفر لنا إذن من العودة إلى المنطلق، أي إلى التجربة الاعتزالية.

3. عقل المعتزلة

يجمع الدارسون على أن الاعتزال يمثل محاولة لفهم العقيدة الإسلامية على

ضوء العقل الإنساني. إلا أن النظرة إليه تغيرت خلال العقود الأخيرة. في حين أن معظم الكتّاب في هذا الباب كانوا إلى غاية العشرينات من هذا القرن يرون فيه تأويلاً تحررياً، أكثر ملاءمة لروح العصر الحديث وأن المجتمع الإسلامي كان يستطيع أن يعرف النهضة التي عرفتها أوروبا فيما بعد لو ثبت على ذلك التأويل ولم يبدله بتأويل آخر كان من أهم عوامل انحصاره وجموده، نراهم اليوم يؤكدون، بالعكس من ذلك، أنه انتحر ولم يغتل، أي أنه مات من جراء تناقضاته الذاتية، بدليل أن البحث كشف أنه بقي حياً قروناً بعد عودة الخليفة العباسي المتوكل إلى حظيرة السنة، ولم يضمحل إلا بعد أن ذاب في مدارس أخرى كالزيدية والإمامية والأشعرية، وأن المجتمعات الزيدية وهي الأكثر وفاءاً للمبادىء الاعتزالية في العقائد لا تختلف كثيراً عن السنية، مما يضعف قول من ادعى أن المجتمع الإسلامي ككل كان يسلك طريقاً غير الذي سلكه فعلاً لو ثبت على أخذ الاعتزال عقيدةً رسمية. هذه نظرية استشراقية، إلا أنها توافق النظرة السنية التقليدية والنظرة الإصلاحية الحديثة. هناك إذن شبه إجماع على تجريد الاعتزال من أية أهمية، سوى الدور السلبي الذي لعبه بإرغام أهل السنة والجماعة على تحرير عقيدة السلف، وعلى نفي كل أصالة فكرية عنه إما بالتأكيد على مؤثرات غير إسلامية وإما بالتركيز على أن المفاهيم المستعملة لديه كانت لا تزال فجة غير دقيقة.

لهذه النظرة مبررات كثيرة، إلا أنها تغلو أحياناً إلى حدّ أن المرء يتساءل هل وُجِدَ الاعتزال عَرَضاً وهل يستحق أن يذكر في تاريخ الفكر الإسلامي. وهذا ما يتعارض مع الواقع التاريخي. يكرر الخياط القول في مواضع كثيرة من كتابه **الانتصار** إن الانتقادات التي يوجهها إلى الاعتزال خصومه، وضمنهم ابن الريوندي، هي في الواقع من إبداع المعتزلة أنفسهم. مما يدل على نباهتهم وصدق نيتهم وواسع علمهم. قد يكون في هذا الرأي المنحاز شيء من التطرف، لكنه يلفت نظرنا إلى حقيقة لا يجب التغاضي عنها. هل يصح اعتبار الاعتزال شكلاً أولياً وغير دقيق لما أصبح فيما بعد علم الكلام، كما يقول اليوم معظم الدارسين من مسلمين وغيرهم؟ ومن أغرب نتائج هذا الموقف أنه يقلل من قيمة الكلام الاعتزالي وينعته بالغفلة والتهافت في الوقت التي يعلي من قيمة «كلام» من ينفي

شرعية الكلام، فيتفضل عليهم بكلام مفصل مبوب مدقق هو في الحقيقة من إبداع الدارس الذي استخلصه من أقوال متناثرة وكلها معادية لأصول الكلام. فتنقلب الآية ويصبح أصحاب الظاهر المعادين للنظر أكثر «عقلاً» ممن اعتمد العقل مسلكاً فكرياً لإثبات العقيدة، أشعرياً كان أو معتزلياً.

لا بد من الخروج من هذا الإبهام المستشري اليوم في الدراسات عن الفكر الإسلامي، إذ كلمة عقل تطلق على الشيء وعلى ضده، على المعتزلي وعلى الأشعري، على الأشعري وعلى ابن حزم، على الغزالي وعلى ابن تيمية. ولا يتسنى الانفلات من الإبهام إلا بالعودة إلى نقطة البدء، أي إلى وضع الاعتزال في بداية المسيرة الكلامية: نفترض إذن أن الاعتزال لا يمثل اتجاهاً بين اتجاهات عدة كلها في مستواه، بل بالعكس من ذلك يمثل الموقف ـ الأصل، مركز الإضاءة، الذي تتحدّد المواقف الأخرى بالنسبة إليه. لم يوجد عرضاً وصدفة بحيث يمكن الاستغناء عنه وتصور فكر إسلامي لا يذكر فيه إلا في الهوامش. ليست أهميته منحصرة في كونه أعطى الفرصة لخصومه لكي ينتصروا عليه، كما أن الرجل لا يذكر في سجل التاريخ إلا لأنه أنجب ولداً تألّق اسمه في سماء المجد. إذا أردنا أن نعرف ماذا يعني العقل في أفهام المسلمين، في أي شكل وصورة يقبلونه وفي أي شكل وصورة يرفضونه، وجب التركيز على الاعتزال بصفته الأصل الضروري والأسّ اللازم لكل علم كلامي. لا كلام بدون موقف أولي اعتزالي ولا اعتزال بدون تحول إلى علم كلام مطلق شامل.

4. موقف المعتزلة ومذهبهم

تروي لنا كتب الفرق كيف نشأ الجدل بين المسلمين حول مسائل تتعلق بالسياسة (الإمامة) أو بالسلوك الفردي (الإيمان) والجماعي (الأمر بالمعروف) وعن حياة الآخرة (الجنة والنار). ثم كيف انتقل إلى مستوى أعم عندما تكلم الناس في القدر. ثم جاء المعتزلة فتكلموا في الله والصفات. نلاحظ نوعاً من التدرج والارتقاء نحو التجرد وإن لم يحصل دائماً وبالفعل انطباق الأعم على الأخص، وإنما وضعَت المسائل العامة بجانب الخاصة. مهما يقل الباحثون الذين يدرسون

بداية كل فرقة، فمن الواضح أن هذه المسائل متجاذبة متداعية، كل واحدة منها مضمنة في الأخرى. والانتقال من القريب الملموس إلى البعيد نسبياً، مع بقائه في نطاق المنظور، لا يحتاج إلى تأثير خارجي. إذا قلنا العكس نفينا عن القدامى كل قدرة على الاجتهاد والإبداع. في هذه الحال لا يجب الاستغراب من ظهور الاعتزال إلى حدّ البحث عن سبب مؤثر واحد. يوجد نقاش يجري في المجتمع حول مسائل شتى وانطلاقاً من أرضيات مختلفة (لغوية، فقهية، تاريخية، إلخ). يستطيع المرء أن ينتقل من جماعة إلى أخرى، من حلقة إلى أخرى، في مساجد الأمصار، فيجد نفس الإشكالات والشبهات مطروحة للفحص في صور وبعبارات تختلف باختلاف النص المعتمد. إن ما يسميه الأخصائيون بالرأي أو التأويل أو الاجتهاد، قبل أن يكون مفهوماً اصطلاحياً، كان ممارسة طبيعية يقوم بها كل من يحاول أن يفهم، أن يتمثل ويستحضر، ما هو معروض في المجالس الخاصة والحلقات العامة كمادة للتأمل والتدبر. وهذه المادة المعروضة مكونة من نصوص مختلفة: قرآنية، حديثية، فقهية، لغوية..

إذا أعطينا لكلمة **نص** معنى عاماً دون أن نعين طريق اتصاله بالإنسان، وهذا المعنى الموسوعي هو الذي يعترضنا في المؤلفات الاعتزالية، والأدبية منها بخاصة، صحّ القول ان الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/ الفردي للنص، أو بعبارة مرادفة هو **عقل** النص بقوى بشرية صرف. لا فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول والمباشر لكلمة عقل. يجب الانطلاق من هذا المعطى التلقائي وهذه التجربة العفوية قبل أن ندخل في الشبهات التي يتلذذ بها الدارسون. لا بد أن نتذكر أن ما يخطر على البال، أول ما نواجه المسألة، هو أننا نعني بالعقل ما نعني بالرأي والفهم والتمثل والتأويل، أي حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال وحركة ذلك الذهن دون الاستعانة بقوة خارجية طارئة.

نسمي هذا الموقف التلقائي اعتزالياً لسبب واحد، هو أنه ارتبط تاريخياً بحركة معينة تحمل ذلك الاسم. وإلا فهو في الواقع بداية ضرورية لكل فكر. يوجد عند من نسميهم معتزلة وعند غيرهم وسيرافق التفكر حتى بعد أن لم يبق للمدرسة

ذكر. فهو غير مرتبط بالنتائج التي يتوصل إليها في مسائل معينة، إذ يرادف يقظة الفكر الإنساني في أي مجتمع كان. يتحقق حيثما توخى الفرد تمثل مادة موروثة، أكانت لغوية أو فقهية أو حِكَمية، إلخ. ولا يصبح مشكلاً إلا بعد أن يحصل **حصر** المادة المروية في شكل واحد ثم تنسب كل المرويات إلى ذلك الشكل وحده. وهذا ما حصل فعلاً في المجتمع الإسلامي، فأوجب التمييز بين الموقف كما حددناه، وهو عام حكماً وواقعاً، وبين المدرسة (الاعتزالية) عندما انعكفت على ذلك النص الخاص الذي حدده غيرهم. عندئذ واجهت المدرسة صعوبات جمّة انتهت بها كما هو معلوم إلى الانهيار بعد فترة قصيرة من المجد والسطوة.

إن اهتمام الباحثين بالمدرسة، أي بمضمون الأجوبة على المسائل المطروحة، كما هو طبيعي، أدى إلى إغفال شرعية وعموم الموقف الاعتزالي. فانتهى الإغفال إلى خلق إشكالات تاه فيها الدارسون إلى يومنا هذا، خاصة ما يعود منها إلى علاقة الاعتزال بعلم الكلام. بما أنهم لم يميزوا الموقف عن المدرسة لم يستطيعوا أن يتيقنوا هل بقي الاعتزال حياً داخل علم الكلام في صورة النهج الجدالي أم هل قضى علم الكلام عليه نهائياً بدحض كل أقواله؟

ونحن كيف نميز بين الأمرين؟

نقول إن ما يعرّف الموقف هو عموميته. كيف يمكن أن ينفصل الإنسان عن أنسيته؟ كيف يمكن أن يدعي الفرد أنه «يعقل» الشيء إذا حضر في ذهنه ما ليس منه عادةً وطبيعةً؟ إذا قال شخص عكس هذا، فكأنه قال: افهم بغير فهمي واعقل بغير عقلي، وأمام هذا العناد لا جواب سوى السخرية والاستبهام (التعامل مع المدعي كبهيمة إذ هذا هو مؤدى قوله). وقد عرف بالفعل عن كثير من المعتزلة ميلهم إلى السخرية، مما دفع خصومهم إلى رميهم بالزندقة.

ومن سمات الموقف المذكور نوع من القناعة الفكرية التي قد تبدو لمن لا يتعمق في مغزاها زهواً وفخراً وربما **جهلا** بالمعنى اللغوي الأصلي. إن ثمرة العقل في النباهة ذاتها، في حركته وعمله دون اعتبار للنتائج المتوصل إليها. قد تكون هذه غير متلائمة، غير منسّقة، قد تبدو مبتورة، لكن قيمتها الأساسية ليست فيها،

بل في كونها نابعة عن عقل بشري. ما يميز الموقف المذكور هو أنه لا يلتزم بمتابعة النظر إلى ما بعد الترجيح. إن العقل، كما يبدو للمعتزلي وهو لا يزال في مرحلة الشباب، يهدف إلى الإقناع، إقناع الغير وإقناع الذات، والإقناع لا يعدو العقل. فهو بالتالي غير اليقين الذي يعود إلى النفس. فكما أن العقل لا يتحكم في النفس، خاصة عند غير العقلاء، كذلك لا يتحول الإقناع بالضرورة إلى يقين. من يجد لذة في إعمال العقل يكتفي بالإقناع، وغيره لا يرضى بغير اليقين. فهذا يطلّق في الحال الموقف المعتزلي.

سنقول لاحقاً رأينا في عموم المبادىء الخمسة التي تعزى عادة إلى المعتزلة. لكن نسجل هنا أن مبدأ المنزلة بين المنزلتين، الذي يأتي عند الشراح في المؤخرة، يجب في نظرنا أن يوضع في المقدمة، لأنه يشير إلى ما شرحنا منذ قليل، إلى القناعة بما يفيد الترجيح والوقوف عند ما يتوصل إليه عقل الفرد. إن التوقف في الحكم على الفاسق إنما هو فرع لتوقف أعم يرضى بإقناع العقل ولا يفترض سكينة النفس، لأن تخطي الإقناع إلى اليقين يؤدي بالضرورة إلى قلب العقل إلى لا عقل وإغراق العقل الفردي فيما هو غيره.

قلنا إن الموقف الاعتزالي يوجد بالضرورة عند المعتزلي وعند غيره. نزيد فنقول ان أول من تخلى عنه هم المعتزلة لما تَكَوَّنوا كحركة سياسية توخت الاستيلاء على دواليب الدولة.

لا غرض لنا هنا بالمسائل التاريخية الناجمة عن علاقة بعض رؤوس الاعتزال ببعض خلفاء بني العباس. بيد أن البحث التاريخي، إذا وُجِّهَ الوجهة اللائقة، قد يعين على توضيح التمييز الذي نقترحه بين الاعتزال كموقف والاعتزال كمدرسة. قد يكون لما يحكى عن وجود مدرستين، إحداهما في البصرة والثانية في بغداد، وما يحكى عن ورع وتقشف البعض وطموح البعض الآخر دليلاً على ما نقول. لكن ما يعنينا بالدرجة الأولى هو أن الموقف، كما أوضحناه، لا يمكن أن يبرّر بأي وجه تحويل الاعتزال إلى سياسة رسمية تهدف إلى فرض عقيدة معينة. كيف يكون ذلك بعد أن فصلنا الإقناع عن اليقين، وعقل الفرد عما ليس منه؟ كيف «تعقل» عقيدة إذا فرضت من الخارج؟ كيف يحل الإقناع العقلي محل السكينة في

نفس من لا يشعر بلذة إعمال العقل؟ هذا تناقض نسجله وإن كنا لا نعلم سبب نشأته. يحق للدارسين أن يقولوا إن الاعتزال كمدرسة انتحر ولم يغتل، أيام المأمون وليس أيام المتوكل. لكن انتحار المدرسة لا يعني ضمور واختفاء الموقف الاعتزالي إذ نجده عند خصومهم.

نعلم إن الفلاسفة والمتصوفة والإمامية والأشاعرة وأصحاب الحديث وأنصار الظاهر، كلهم يمهدون لإثبات اختياراتهم بتحليل عقلي. كل عقيدة تقرأ، لكي تعقل، مرتين. تقرأ أولاً ولا تفهم ثم تقرأ ثانياً فتفهم، لأن شيئاً ما يحصل بالضرورة بين القراءتين وهو استحضار القاعدة الجدلية السابقة على العقيدة والمضمنة فيها بصفتها خلاصة واستنتاج.

ليس من الصدفة أن يتصدى الجميع لنقد الاعتزال وأن تعمدوا الخلط بين الموقف والمدرسة، لأن الموقف الاعتزالي هو في ذات كل واحد، يرافق أولى خطواته في النظر والتمحيص، وهو بالتالي إغراء دائم. متى شغّل المرء عقله، ورأى النتائج الحميدة وأحياناً الباهرة التي يصل إليها في مقاصده الدنيوية، شعر بالزهو ومال إلى الاكتفاء بعقله في سائر الأغراض. الانطلاقة الأولى، والأولوية هنا زمنية ومنطقية في آن، وهي بشرية بالتعريف، تكون بالضرورة أيضاً اعتزالية. لذا وجب قمعها. لا يذكر الاعتزال إلا لينفى. لكنه لا يُنفى إلا بعد أن يُذكر، ولا يذكر إلا لأنه حاضر دائماً في الذهن. إلا أن ذلك الموقف المهدّد باستمرار مهدّد لأنه غير قارّ. لم يستقر عليه إلا كِبار المعتزلة وعددهم قليل جدّاً. أما الجمهور، حتى بين الحكماء، فإنهم لا يرضون بالإقناع ويتوخون السكينة، وهي في وعيهم صحة النفس، كما عبر عن ذلك أبلغ تعبير **الغزالي** في كتابه **المنقذ من الضلال**. إذا لم يقنع المرء بما يزوده به عقله ويلح في المطالبة بما لا يستطيع ذلك العقل الفردي أن يحققه له، حينذاك ينقلب على العقل ويتحول إلى حكيم فيلسوف أو زنديق باطني أو متصوف إباحي. هذا في الاتجاه الأول، وفي اتجاه آخر قد ينطلق المرء من النقطة نفسها ويتحول إلى إمامي ينتظر من يصدع بالحق، أو إلى مريد منقاد إلى شيخ مطلع على أسرار الكون، أو إلى فقيه يتطلع إلى الطمأنينة من تمثل السنة وإحيائها في كل دقيقة من حياته.

يقول الخصوم، ومنهم محمد عبده، إن المعتزلة خرجوا عن حدّ العقل إذ طالبوه وهو المحدود بالكشف عن حقيقة اللاّمحدود، لكن المعتزلة يستطيعون أن يجيبوا أن غيرهم فرط في عقله وأخضعه لما لا يعقل مهما كان اسمه ونعته. عندما ينقد الخصوم الاعتزال وانتهاجه العقل ماذا ينقدون بالضبط؟ يتضح لنا ذلك إذا عدنا إلى تجارب من كان يدين به قبل أن ينقلب عليه.

5. ابن الريوندي والأشعري

نبدأ بابن الريوندي الذي انتقل من الاعتزال إلى الزندقة. ونلاحظ بالمناسبة أن الكتاب السنيين يعتمدون عليه اعتماداً كلياً رغم اتهامهم إياه بالانحراف والمروق. تتلخص انتقاداته، كما يرويها الخياط، في أن المعتزلة لا ينتهون إلى رأي واحد في أي مسألة من المسائل الجوهرية، وأنهم يدافعون بنفس الحماس عن الرأي وضده. قلنا إن هذا الأمر ليس حجة عليهم إذ قد يكون من نتائج الموقف الاعتزالي نفسه. النقد إذن غير موجه للرأي أو التأويل بل إلى نتائجه الضارة بالمجتمع، إذ المطلوب، من زاوية المصلحة الاجتماعية، التوصل إلى **إجماع** ليحصل اليقين في النفوس. بماذا يرد الخياط؟ هل ينفي الاختلاف والتوقف وعدم التقرير على المدرسة الاعتزالية ككل؟ لا. في مواضع كثيرة يكتفي برد التهمة على صاحبها، ثم يقول في مواضع أخرى أن اعتراضات ابن الريوندي مأخوذة من المعتزلة أنفسهم. لا ينفي الخياط أن رؤوس الاعتزال تصوروا كل الاحتمالات في كل مسألة، فكشفوا الستار عن إشكالات وشبهات ودقائق ولطائف لم يسبقهم إليها أحد وقد يصعب الفصل فيها. تتكافأ الأدلة فيجب التوقف بعد إفحام الخصم، إذ ذاك هو المطلوب من العقل الجدلي ولا شيء غيره. إن القارىء يخرج من كتاب **الانتصار** بالانطباع أن صاحبه غير واثق بنفسه وأنه يكتفي بالقليل في الرد على خصمه. لكن المتعمق يرى أن هذا هو بالضبط ما يميز الموقف الاعتزالي وهو ما سميناه بالقناعة الفكرية. ما يهم الخياط هو أن ينفي عن الاعتزال التهمة بأنه كان سبب تمزق الجماعة. ليس الجدال المعتزلي هو ما زرع الشك في نفوس الناس،

وليس من أهدافه تحقيق الوحدة المجتمعية بتركيز اليقين ونشر الطمأنينة. إن الاعتزال عبارة عن واقع غير زائل هو رغبة الفرد العاقل في فهم (عقل) المعروض عليه من نصوص. إن الأضداد في اللغة، و «المشكل» في الحديث، والمتشابه في آي القرآن، كل ذلك وجد في النصوص ذاتها وهو بالتالي سابق على الجدال الاعتزالي بل هو الباعث عليه والمحرك له. لو كان اليقين ينبع تلقائياً من النص بدون إكراه من أي نوع لما ظهرت الفرق أصلاً. كل فهم لنص سابق ينفي ويثبت في آن، وهذا حاصل لكل امرء عاقل قبل أن يكون معتزلياً أو غير معتزلي. إن المعتزلي يرى في كل هذا أمراً بديهياً لا يحتاج إلى إطناب، فيقتصر على الضروري كما يفعل الخياط في أجوبته أو يلجأ إلى السخرية كما يفعل الجاحظ.

ونذكر في نفس المقام، وإن كان الاتجاه مخالفاً، خروج الأشعري على المعتزلة. من يعود إلى ما يروى عن أسباب الانفصال يجد دلائل كثيرة على ما نقول. لو اكتفى الأشعري برفض مقالات أستاذه الجبائي لوجد في نطاق المدرسة متسعاً لاجتهاداته، إذ كانت نقاط الاختلاف فيما بينهم أكثر من نقاط الاتفاق. وهو نفسه يقول إنهم: «كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين». (**المقالات**، ج I ص 218). من يتمعن في ما يقوله في مسألة الصفات وكلام الله والكسب يرى أنها تبقى، رغم كل شيء، في نطاق الاختلاف المسموح به، إلى حدّ أن الدارسين لا يزالون اليوم يترددون في شأن بعض كتاباته هل تنتمي إلى الفترة الاعتزالية من حياته أم إلى ما بعدها. إن ما يلفت النظر فيما يحكى عن ظروف خروجه هو الأزمة النفسانية التي مرّ بها، لما تاقت نفسه إلى اليقين ولم تعد تقنع بالترجيح العقلي. هذا مجرد رفض وليس نقداً، ثورة وليس اعتراضاً. لم يعد الخلاف يمس هذا القول أو ذاك وإنما يمس الموقف الأصلي. أصبح الأشعري يقرر أن اليقين لا ينشأ عن الجدال، أي التحاكم إلى فهم كل فرد، مع أن المطلوب في الواقع هو الإقناع فقط، أي إفحام المجادل الذاتي أو الخارجي. لا تستقيم المطالبة باليقين إلا إذا حصرنا مسبقاً النص المطلوب فهمه في نوع محدد (حديث المحدثين)، وهذا ما لم يوافق عليه صراحة عامة المعتزلة. يقول الباحثون

المعاصرون ان الأشعري، بعد انفصاله عن المعتزلة، لم يلتحق بأهل الحديث كما صرح بذلك أقطاب المدرسة مائة سنة بعد وفاته، وإنما انحاز إلى جماعة كانت تحتل مركزاً وسطاً بين المعتزلة وأهل الحديث وهي جماعة ابن كلاّب. كان هؤلآء يزعمون أن الجدال يكون بحدّ ذاته عقبة تمنع حلول اليقين في النفس. رغم أنه وافق على اختياراتهم في الصفات وفي الكسب، لم يذهب أبداً الأشعري إلى هذا الموقف المتطرف من الجدال، لأنه لم ينس أبداً أن استحضار النص، وهو نص من نوع خاص مبني على خبر عن مشاهدة وكشف، لا ينتج حتماً اليقين. هذه حالة نفسانية متوخاة فقط، قد تحصل وقد لا تحصل، سبقها جدال أم لم يسبقها. في هذه النقطة بقي الأشعري وفياً للاعتزال كموقف بعد أن فارقه كمدرسة ومذهب. ولهذا السبب لم يطمئن إليه أبداً أهل الحديث رغم ثنائه على عقيدة ابن حنبل وزعموا أنه مات حائراً بعد أن ألف كتاباً عن تكافؤ الأدلة، وهو كتاب لم يسمع به غيرهم.

المقصود من هذين المثالين هو أن ما يسمى بنقد الاعتزال لا يعدو أن يكون كشفاً عن واقع يلتقي فيه كل البشر رغم اختلاف اختياراتهم النهائية. هذا الواقع هو أن العلم يتعلق دائماً بخبر، وأن عقل هذا العلم هو استحضار خبر حول حال أو حادث وهو ما يعرف بالنص. يأتي الاختلاف من تحديد نوعية النص، لكن لا يوجد اختلاف في توخي الفهم لأنه طبيعي تلقائي يشعر به كل فرد فرد. **الرأي إذن سابق على التقليد في فهم النص المعروض، من أي نوع كان.** على هذا الأساس بني الدفاع عن علم الكلام، وعليه كذلك بني النقد والتفنيد، إذ النقد ليس سوى عدم القناعة بالنتائج والمطالبة بالتجاوز إلى ما وراءها، ولا سبيل إلى إدراكه بها، أي اليقين.

لكل هذا ارتبط في الفكر الإسلامي ذكر ونفي الاعتزال. لا ينتهي ذلك الفكر من ذكر الاعتزال ومن نقده كما لو كان شبحاً لا هو حي ولا هو ميت، أو كالطائر الأسطوري الذي يموت ليبعث من جديد. لا انفصال إذن لعلم الكلام عن الاعتزال. كلاهما يستدعي الآخر، كلاهما موجود مرفوض ويسمى الموجود كما يسمى المرفوض **عقلاً**.

6. العلم مسائل

يحلو لخصوم المعتزلة أن يصوروهم في ثوب سوفسطائيين جدد اطلعوا على مفارقات **زينون** وراحوا يروجونها بين المسلمين بغية زرع الشك والريبة في النفوس. وهذا واضح البطلان إذ المسائل التي أطالوا الكلام فيها تحافظ على أصولها الإسلامية. صحيح أن المفارقات المذكورة في كتب المقالات، وحتى في كتاب **الانتصار**، تدور في الجملة حول المكان والزمن والفعل والظهور والكمون والكل والجزء.. وهي مفارقات طال النقاش فيها منذ قرون في الشرق الهيلستيني. إلا أن من يمعن النظر في الكتب المذكورة يكتشف أن تنظيم المقالات وجمعها تحت رؤوس أقلام عمل لاحق قام به المتأخرون بعد أن أوشكت المدرسة الاعتزالية على التفكك والذوبان في غيرها. أما الأصل عند المعتزلة فهو التعرض إلى مسائل طرحها المسلمون في أعقاب تجربتهم التاريخية في صورة إشكالات لغوية، فقهية، حديثية. ونرى بالفعل أن قضايا التسمية تحتل الحيز الأكبر: ما الشيء؟ والجسم؟ والوجود؟ والمؤمن؟ والفاسق؟، إلخ. كان بعض زعماء المعتزلة يطرحون أسئلة عامة: هل للمكان حدّ أم لا؟ هل الكامن ظاهر لا محالة؟ لكن المسألة العامة تطرح كمسألة بين المسائل، لا تجمع تحتها مسائل متفرعة عنها.

هذه الظاهرة التجزيئية لها دلالتها إذ هي من مكونات فكر المعتزلة والمتكلمين. ولا يجب أن يمنعنا من إثبات أهميتها الأحكام السلبية التي فاه بها بعض المستشرقين في شأنها أمثال أرنست رينان **وماكدونالد** الأمريكي. إن لها علاقةً وثيقة بما نحن بصدد توضيحه من عقل وعلم وتوحيد. هذه المفاهيم مرتبطة بعضها ببعض كما نبين ذلك عما قريب.

علم الكلام، وتبعاً له كل علم، مجموعة مسائل متفرقة تدرس واحدةً واحدةً حتى ولو كانت طريقة الحل لا تتغير. هذا الأمر جلي عند أصحاب الظاهر وعند الفقهاء بصفة عامة لأنهم يعتمدونه نهجاً، لكنه لا يقل وضوحاً عند المتكلمين رغم مظاهر التنسيق والترتيب. بل يجوز القول إن ما يهمنا نحن هو أن المعتزلة كانو أصل هذا الاتجاه التجزيئي رغم، وربما بسبب، تعلقهم بمبدأ **التوحيد**.

عندما يقال أجمع المعتزلة على كذا، فالمراد إجماع سلبي، سرد النقاط التي

لـم يُرْوَ فيها اختلاف، إذ القاعدة هي رواية الاختلاف. يقول **ابن المرتضى** في **طبقات المعتزلة** عن **الخياط** صاحب كتاب **الانتصار**: «وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقوالهم». وعندما يقدم لنا الأشعري في صدر الفصل المخصص لهم ما يمثل عقيدتهم، فإنه يذكر سلسلة من اللآءات: «الله واحد ليس بجسم ولا شبح ولا... ولا.. ولا.. إلخ» (**المقالات** ج 1 ص 216). ونجد إشارة أخرى إلى أن الأصل هو القول في مسألة ما، دون التفات إلى علاقاتها بمسائل أخرى، ما يحكيه عن **معمّر** حيث يقول: «حُكي عنه أن علم الله كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية.. أخبرني بذلك (ف) عن (ف) أن معمراً كان يقوله». (I ص 229).

نستطيع أن نتخيل حدوث المقالات على الشكل التالي: بعد تمهيد يأخذ المعتزلي المبادرة ويسأل: وما تقول في كذا؟ فيثبت الخصم: كذا هو كذا. فيعترض المعتزلي: ينتج إذن كذا وهو ما يعارض أصلك. ثم يمسك. ثم يأتي بعد الحدث راوٍ، الخصم نفسه أو شخص آخر. يروي ما حصل بين المتناظرين ثم يستخلص: أن المعتزلي قرّر إذن كذا ثم كذا. أما المعتزلي نفسه فيكون قد توقف قبل الاستخلاص والتقرير فيكون آخر ما سمع منه نفي قول الخصم. النفي ناتج عن التوقف والتوقف ناتج عن المساءلة. هذا ما يعرّف وما يحدد الكلام. وظاهرة التوقف بادية في حالات كثيرة. روي عن **النظام**: «معنى قولي عالِم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه». (ص 227)؛ **وعن هشام الفوطي**: «إذا قيل له: أفتقول إن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون الأشياء فهذه إشارة إليها». (ص 219).

كل عقيدة في هذا الإطار لا تكون إلا رجعية انتسابية، مأخوذة من أجوبة على أسئلة متفرقة. يبدو إذن أن هذه النقطة التي ستكون عماد نقد الخصوم، أعداء الكلام المعتزلي والأشعري في آن، هي في الحقيقة من توابعه ولوازمه. الهم الأول عند المعتزلي، وبعده عند المتكلم الأشعري، هو فحص شبهات وإشكالات، أي مسائل مستقلة. جاء **الكلام** في شكل مقالات لأنه في الأصل كلام على كلام سابق، قراءة لقراءة، مساءلة لنص جاهز. فالانتقال من الفحص، النقد بالمعنى

اللغوي، إلى إثبات عقيدة يمثل في الحقيقة قفزة منطقية. المعتزلي حقاً، في بداية أمره ، عندما يكون واثقاً بنفسه، معتزاً بعقله، لا يشعر بضرورة القفز فوق تلك الفجوة، لكن عندما يضعف، مهما يكن سبب الضعف الطارىء، ينسلخ عن نفسه وينقلب إلى غيره، إلى إمامي أو زيدي أو أشعري..، غير أنه لا يعي أو لا يعترف أن القفزة قد حصلت، إذ يعود ويضعها في بداية العملية كلها، كما لو كانت الفترة الاعتزالية تمهيداً لتحصيل ما انتهى إليه. كل هذا من قبيل النفسانيات، كما شرحنا، لا علاقة له بالمنطق، فلا يغير شيئاً من واقع الكلام كعلم. يبقى على حاله، أي مجموعة دقائق ولطائف ولُمَع، أي مقالات في مسائل قائمة بذاتها.

7. الأصول الخمسة

لقد حاول البعض إثبات نسق معتزلي في التفكير، وهو غير ما أشرنا إليه بعبارة الموقف الاعتزالي. الموقف في اعتبارنا لا يتنافى مع استقلال المسائل، بل يستلزمها، في حين أن هدف من ذكرنا هو ردّ هذه المسائل إلى قواعد ثم ردّ هذه إلى أصول حتى يشيد بناءاً فكرياً متناسقاً. هل مفهوم النسق، كما عرف في الفلسفة الحديثة، والألمانية بخاصة، صالح لتمثل المقالات الاعتزالية؟ يبدو أنه بالعكس يتناقض معها لأنه في نهاية التحليل يكشف عن الخلل والقصور فيها أكثر مما يبرهن على التناسق والشمول.

وهنا يعترضنا ما يروى عن الأصول الخمسة (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنزلة بين المنزلتين). أوليست هذه قواعد لنسق فكري متكامل؟ لا أحد يدري بالضبط من قال بها أول مرة داخل أو خارج التيار المعتزلي. هناك غموض من الوجهة التاريخية. لكن ما يهمنا أكثر من تحقيق هذا الأمر هو معرفة ما إذا كانت الأصول الخمسة تلعب فعلاً دوراً تنظيمياً في ترتيب المقالات الاعتزالية بشكل أوضح مما قد يكون الحال لو طبقت على مقالات الفرق الأخرى؟ من المحتمل جداً أن يكون المعتزلة هم أول من وزع الأسئلة والأجوبة على خمسة أبواب، لكن هذا الترتيب لا يخصهم في شيء، إذ نجده في كل عقيدة. ليست الأصول الخمسة أصولاً بالمعنى المنطقي، إذ ليست

على مستوى واحد من التجريد. يمكن ضمّ بعضها إلى البعض الآخر ورد الجميع إلى أصل واحد هو التوحيد. ونلاحظ، علاوة على ما قلنا، أن الباحثين لا يلتفتون إلى أمرين: الأول أن أهل السنة يقولون أيضاً أن الإسلام بني على خمس، اعتماداً على حديث، وأن عدم التناسب يميز أيضاً المقالة السنية إذ يوجد تفاوت في الأهمية بين الصلاة والصوم والزكاة والحج ويوجد تفاوت أكبر بين هذه الفرائض الأربع والشهادة التي هي الأصل والعماد. أعطى الجميع أهميةً للعدد (5) في حد ذاته مع أن المشكلات المترتبة عنه واضحة لكل ناظر. لماذا هذا التشبث؟ فنصل إلى **الأمر الثاني**: إذا صمم امرؤ، لسبب ما، على أن يحصر أصول الديانة أو قواعد الشريعة في عدد معين غير الواحد الذي هو خاص بالخالق، واضح أنه لم يعد في متناول المسلمين إلا عدد 5 لأن عدد 2 اختص به الثانوية وعدد 3 اختص به النصارى وعدد 4 هو تكرار لعدد 2. ومعلوم أنه جاء من بعد من اختار باقي الأعداد لأغراض أخرى.

ليس العدد هو المهم وإنما المهم هو الدافع إلى اختياره والتشبث به. الدافع في نظرنا هو إرادة الحصر. وهذه الإرادة بعد أن انطبقت على الأصول مست الفروع، أي المسائل. فحاول الجميع، منذ بداية علم الكلام، حصر المقالات في عدد معين (72 أو 73)، وروى حديث في هذا الشأن، يصححه البعض ويضعفه البعض الآخر، رغم أن جل المؤلفين يعترفون أن تطبيقه يخلف صعوبات لا حدّ لها.

تعرض **الشهرستاني** في كتابه **الملل والنحل** لهذا الموضوع في المقدمة الخامسة التي حيرت الدارسين وعنوانها: في السبب الذي أوجب ترتيب هذا الكتاب. لقد اقترح أحد الباحثين مؤخراً أن الإطار العددي مأخوذ من المسطرة التي كان يتبعها كتّاب الخراج في ضبط حساباتهم ودعم هذا الرأي بحجج لا تخلو من وجاهة. إلا أن قراءة متأنية للنص المذكور لا تدع مجالاً للشك أن الشهرستاني كان يولي للأعداد أهمية تفوق مجرد الفائدة الترتيبية. يبدو أنه لم يرضخ لإطار المحاسبة العامّة لدافع شكلي، بل اتجه إليه لأنه كان يوافق ما يتوخاه. ما هو هذا الشيء الذي دفعه وهو الفقيه المتكلم إلى التمرس على صناعة صعبة ودقيقة؟ أقوى افتراض عندنا هو أنه اختار شكل المحاسبة لأنه رأى فيه

أوضح وأضمن وسيلة لضبط المقالات وحصرها حتى لا يشذ عن العدّ منها شيء. وهذه الغاية الحصرية التي نلمسها عند الجميع هي التي يجب أن نتدبرها طويلاً[1].

إن استيفاء المسائل لا يميز ذروة تطور علم الكلام، قبل أن يقبل على عهد التحجر والركود كما يقال، بقدر ما هو همٌّ ملازم لذلك العلم، القاعدة التي تأسس عليها وبقي وفياً لها.. همٌّ مبثوث في جسم المجتمع الإسلامي وهو في حالة مثاقفة، سابق إذن على التحصيل والتأليف. كيف التعجب إذن إذا وجدناه يحدد الموقف الفكري الاعتزالي وبعده الكلامي؟ وهذا الهمّ يدل على ذهنية خاصة مرتبطة هي الأخرى بأصل الكلام، أي التوحيد.

التوحيد، كما تدل على ذلك صيغة الكلمة الصرفية، مفهوم سلبي. نقول التوحيد ولا نقول الوحدة. نقول أشهد أن لا إله إلا الله ولا نقول أشهد أن الله واحد. التوحيد هو نفي كل مظاهر التعدد والشرك. وبما أن إثبات الوحدة لاحق لنفي الشرك لزم أن يكون الكلام، الهادف إلى التوحيد، فحص مسائل وإشكالات وشبهات، وردها إلى مفارقات يؤدي إبطالها الواحدة بعد الأخرى إلى إثبات ضمني. المنطلق بحدّ ذاته يلزم بحصر المسائل. لا يعنينا هنا أن تكون هذه النظرة صحيحة أم لا. ما يعنينا هو أنها توجد عند الجميع. كل ما نقرأ عند الأشعري والخياط والبغدادي والشهرستاني يفيد أن إحصاء المسائل بدأ في الأوساط الاعتزالية. ويبدو أن العملية وصلت درجة عالية من الدقة عند **الكعبي**، تلميذ الخياط، المتوفى سنة 319 هـ. ثم عاد تقليداً كلامياً. نؤكد أنه لم يحصل عرضاً وصدفة، بل لا يتصور علم كلام بدون حصر واستيفاء. ولا ننسى أن نفس الظاهرة توجد في علوم إسلامية أخرى مثل النحو واللغة والفقه.

8. الحصر والجمود

إذا كان هذا الأمر صحيحاً هل يبقى معنى لرمي المتكلمين المتأخرين بالجمود، ولتصور عهد يتجدد فيه علم الكلام، تحت هذا الاسم أو تحت اسم

---

(1) ليس من المصادفة أن يكون **عبد القاهر البغدادي** صاحب **الفَرق بين الفِرَق**، من بين المبرزين في علم الحساب.

علم التوحيد، بالعودة إلى أصوله؟ لا يتكلم عن الجمود ويتصور التجديد والإحياء إلا من يرى في الاستيفاء تجميعاً عفوياً ويظن أن إرادة الحصر على الطريقة العددية آفة طارئة على الفكر الإسلامي.

لا شك أن علم الكلام مرّ بمراحل إذ يميز الدارسون، تبعاً لابن خلدون، طريقة قديمة وأخرى حديثة، يفصلهما جهد الغزالي من جهة وفخر الدين الرازي من جهة ثانية. وتتميز الثانية عن الأولى بمعرفة أعمق وأوسع للفكر اليوناني، إذ أبدلت المسائل التي كان يطرحها المعتزلة بأخرى أكثر عمومية وتجريداً وأقرب إلى ما كان معروفاً لدى الفلاسفة اليونانيين. كما أبدل المنطق الثنائي التخارجي (إما وإما) بمنطق ثلاثي تضميني أرسطي. وهكذا أصبحت المسائل المجردة الدقيقة تحتل الحيز الأكبر من مضمون العلم، ثلاثة أرباع وأحياناً أربعة أخماس، بالمقارنة بالمسائل السمعية العملية. ما كان عند القدامى مدخلاً وتمهيداً عاد هو اللبّ والمقصد. تحول علم الكلام بذلك إلى رياضة ذهنية، صناعة متخصصة لا يجرؤ عليها إلا النبهاء أصحاب الأذهان الثاقبة. إذا نظرنا إلى الأمور من الوجهة الفكرية فقط صعب علينا أن نتكلم على جمود في حين أن ما نلاحظ في المؤلفات هو زيادة في التحقيق والتدقيق. وإذا كان مكتوباً على المتكلمين أن يصلوا في صناعتهم إلى الغاية يوماً ما، فلا خصوصية لعلم الكلام في ذلك، كل علم سواه عرف ويعرف نفس المصير. وما ينعت بالانحطاط والجمود يوجد بنفس المقدار عند غير المسلمين من وثنيين ونصارى ويهود. حيثما وجد علم كلام تميز بهمّ الإحصاء والحصر، ومرّ بمرحلة انبساط وتشعب، تتلوها مرحلة تهذيب وتدقيق، تعقبها فترة تلخيص. الحصر يتعلق بنوعية **المطلب**، لا بشخصية الطالب أو بماهية المطلوب.

وإذا أشكل علينا معنى الجمود أشكل بالتبعية معنى الإحياء.

قال البعض، اعتماداً مرة أخرى على ما جاء في مقدمة ابن خلدون، إن التخلّي عن كتب المتأخرين، المطولة منها والمختصرة، الجافة المعقدة الطافحة بالتشقيقات والتفريعات، والعودة إلى مؤلفات المتقدمين الواضحة المرمى السهلة الأسلوب، قد يعيد إلى علم الكلام نضارة الشباب. وهذا هو ما يسمى إحياءاً.

يفهم من هذا القول أن القديم يغني عن المتأخر مما يشير إلى أن المادة واحدة. **الإحياء يعني فقط إثارة الرغبة من جديد في التعاطي لعلم الكلام والاهتمام به، ولا يعني بحال الاستدراك على الأسلاف، الاهتداء إلى جزئيات لم يوفق الأقدمون إلى تمثلها، إذ هذا الافتراض لا يستقيم مع المحافظة على الأصول. كل إحياء في نطاق منطق الكلام يعني بعث الحياة فيما وجد فعلاً، لأن هذا المعنى من مستلزمات** مستلزمات مفهوم الحصر.

الحاصل الذي لا تراجع فيه هو أن المسائل والمقالات محدودة منذ البداية، وهي الموجودة عند المتقدمين والمتأخرين على السواء. إن كتب المقالات تحتوي على كل الاحتمالات، وهي محصورة في إطار عددي مزعوم. وكتب العقائد تحتوي على الاختيارات المحققة بالفعل. فلا يتصور إبداع افتراض مقالة زائدة ولا تحقيق اختيار لم يتحقق بعد. العملية الأولى ممتنعة والثانية محظورة.

حصل التوسع في دقائق الجزئيات لأن علم الكلام كان من أصله مجزءاً إلى مقالات.

لا تهذيب إلا في إطار كليّ محصور، ولا تدقيق إلا في إطار المسألة. بناءاً على هذه التجزيئية تكونت **مدارس**، أي جماعات تقول بنفس الاختيارات، فتنسب كل جماعة إلى مذهب. إلا أن تلك المدارس التي وجدت في التاريخ لا تتميز منطقياً عن تلك التي بقيت في طي الإمكان ولم تظهر مشخصة، أو ظهرت مشخصة في فرد واحد أو أفراد معدودين فلم تتحول إلى مذهب جماعي. فالمدارس التي وجدت، وتلك التي بقيت في حيز الإمكان، لا تمثل أنساقاً فكرية بالمعنى الانتظامي المعهود. لذا، كان الحكم عليها فقهياً وليس فكرياً، كما يتضح لمن تصفح كتب الغزالي أو ابن حزم أو ابن تيمية.. بل مفهوم الفرقة الناجية لا يعدو أن يكون فقهياً دون استلزام لأي نوع من الاتساق الفكري.

نتساءل في أعقاب ما سبق عن النقاط التالية: **أولاً** هل يكون كلام دون الخضوع لأصل واحد هو التوحيد؟ **ثانياً** هل يكون التوحيد بدون نفي؟ **ثالثاً** هل يكون الكلام بدون استيفاء وحصر؟ **رابعاً** هل يكون كلام بدون جدال؟ **خامساً** هل يكون في علم الكلام معنى للجمود والإحياء؟ هذه الأسئلة، المتولدة الواحدة عن

الأخرى، ناتجة عن النظر في خصائص العلم كما مارسه المعتزلة وورثه عنهم غيرهم. إنها تحدد **علماً** من نوع خاص يستوجب **عقلاً** يناسبه **وذهنية** تلائمه. إذا سمينا للاختصار هذه الأمور الثلاثة **معقولاً** نخلص إلى سؤال جامع هو: ما ماهية ذلك المعقول؟

إذا كنا نعرف من تجارب متواترة غير إسلامية أن من شأن معقول من النوع الذي ذكرنا أن يستتبع ما نلاحظه في المجتمع الإسلامي من مظاهر فكرية واجتماعية، قوي لدينا الاحتمال أن يكون هو الأصل والباعث المحرك. فينحصر السؤال في الآتي: هل هذا المعقول هيمن فعلاً أم لا على كل الفعاليات الفكرية الإسلامية؟ وهنا نواجه صعوبة تتمثل في النقد الذي تعرض له علم الكلام في أوساط إسلامية كثيرة. ماذا يعني ذلك النقد؟ نحن أمام اختيار: إما أن علم الكلام مثّل «العلم» بكل معانيه فلا يوجد علم خارج حدوده، فهو إذن المعقول ويكون نقده أصل اللاّمعقول في المجتمع، وإما أن علم الكلام لم يمثل العلم وإنما كان جدالاً عقيماً، فهو إذن اللاّمعقول ويكون نقده أصل علم بديل، وعندئذ ما هو ذلك العلم البديل؟

وهكذا يتضح أن علاقة نقد علم الكلام ومفهوم العقل في المجتمع الإسلامي لا تقل أهمية عن علاقة علم الكلام نفسه بالعقل. يتحدد في النهاية مفهوم العقل ليس بالنظر في خصائص علم الكلام وحسب، بل كذلك بالنظر في حدود النقد الذي تعرض له. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن النقد لم ينفصل أبداً عن الممارسة، نعني التعاطي لعلم الكلام. لا المتكلم استطاع أن يسكت المعارض، ولا المعارض تمكن من وأد المتكلم والاستراحة منه.

9. النهج الكلامي

نذكر هنا أننا لا نتقيد بالفوارق المذهبية في تحديد علم الكلام. لا نحصره في مذهب دون آخر. نقرر أن الأصل معتزلي وأن هذا الأصل بقي كأساس لكل بناء مذهبي حتى عند الأكثر عداءاً له مثل الفقهاء أصحاب الظاهر. وهو موجود بأحرى

عند الفلاسفة والمتصوفة والإمامية والزيدية والأشعرية والماتريدية. حافظ الخصوم والانصارعلى الإطار العام الذي طرحت فيه المسائل أول ما طرحت داخل التيار المعتزلي. فهذه النقطة، الجوهرية في نظرنا، هي التي نود أن نتوسع فيها شيئاً ما.

تكلمنا على **موقف** أصلي يشير بكيفية إجمالية إلى نوعية التعامل مع النصوص وتناول الأسئلة والوقوف عند الأجوبة الإقناعية غير الجالبة لليقين بالضرورة. وأحسن ما نمثل به على الموقف المذكور هو أسلوب **الجاحظ**. لهذا الكاتب المترسل خصائص معروفة في استيعاب مادّة موسوعية، عالمية إن صح التعبير، إذ لا يستثني منها نظرياً لا ما هو زنجي ولا ما هو تركي وإن لم يذكره بالفعل. يستوعب كل هذه المادة، دون أن يتقيد ببعضها مسبقاً، فلا يلتفت إلى البعض الآخر. فهي في نظره متساوية في القيمة وإن كانت متناثرة. لذا نراه يتلذذ بالنقاش أكثر مما يتحمس للخلاصة. افتراضنا هو أن هذا الأسلوب ليس خاصاً بالجاحظ وإنما يميز، على تفاوت، كل من اعتنق الاعتزال والتزم به. لا يدل على ضعف وتدهور بقدر ما يدل على اعتزاز وقوة الفتوة. هذا هو حكمنا اليوم على ذلك الموقف، ولا يوجد أحد لا يفتخر ويعتز ويلتذ بالجاحظ وأسلوبه، لكن الواقع هو أن الذهنية التي يمثلها رفضت رفضاً باتاً لا رجعة فيه وبالإجماع. بل نظر إليها كعنوان الزندقة وضعف العزيمة والعهارة الفكرية. وإذا صح أنها تركت بصماتها في ميدان الآداب، فلأن الآداب كانت تحتلّ مكانة دنيا في سلّم الثقافة الرسمية وتعتبر مشغل السفهاء وأصحاب البطالة.

تكلمنا على نهج جدالي وأوضحنا أنه يتلخص في إظهار مفارقات وتخارجات ناتجة عن تأويل نص ما. سنتناول هذه النقطة بمزيد من الشرح في الفصل التالي مكتفين هنا بالإشارة إلى أن هذا النهج هو الذي كان محور النقاش داخل المذاهب بين المستحسنين له والناهين عنه (انظر رسالة الأشعري في الموضوع حيث يلخص الموقفين أحسن تلخيص).

قال المستحسن، أشعرياً كان أو إمامياً أو زيدياً، إن الجدال ضروري لإفحام الخصم وبه يصح الإيمان وإن كان لا ينشأ عنه بالضرورة. وقال المستقبح من الفلاسفة والصوفية وأصحاب الحديث إنه غير ضروري بل مانع للإيمان لأنه يبعث

الشك في النفوس الآمنة ولا يستأصله من النفوس القلقة.

النقطة التي نريد شد الانتباه إليها هي أنه يوجد بجانب هذا الاختلاف اختلاف آخر يتعلق بالنص الذي يعتمده كل فريق، أي بين معقول (صيغة مفعول) هذا ومعقول ذاك. فظن البعض أن اختلاف المعقول يدل على اختلاف مفهوم العقل. غير أن جميع الفرق حددت العقل بالمعقول. هناك إذن إجماع على تحديد العقل. إن الخلاف حول المنهج أخفى على كثير من الدارسين اتفاقاً ضمنياً حول الذهنية. لذا، نرى في التاريخ الإسلامي تبايناً صارخاً في المواقف المبدئية وتماثلاً عجيباً في النتائج الفكرية والاجتماعية.

هناك ذهنية تعم الجميع، يخضع لها الفيلسوف والباطني والفقيه والمتصوف، إلخ. ومن أهم مميزاتها أنها لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول، بل تجعل الثاني سابقاً على الأول. وهذا المعقول السابق على العقل، الذي يحل فيه ولا يتولد عنه، هو «العلم» بالمعنى المطلق. وفي هذه الحال لا بد للعقل أن يتكيف لكي يستطيع احتواءه، ولا يكون عقلاً إلا بعد أن يحل فيه ذلك العلم وإلا كان لا عقل أي **جهلاً**. واضح أن هذه الذهنية تخالف تمام المخالفة ذهنية أخرى كان من المحتمل أن تتولد عن **الموقف** الذي سبق ذكره، لو لم ترفض مبدئياً، والتي تتميز بالعكس بأن المعقول تابع للعقل، يتلوّن بلونه ويتطور بأطواره. بقدر ما يكون الحصر ممتنعاً في النظرية الثانية، بقدر ما يلتصق بالأولى. بالتمييز بين الموقف والذهنية يتضح أنه لا يغني شيئاً أن نقول إن علم الكلام قد نقد مراراً من جانب الفلاسفة ومن جانب أصحاب الظاهر. يجب زيادة على ذلك أن نقرر هل الذهنية الكلامية فهمت على وجهها الصحيح وبمعناها الواسع أم لا.

ربما يقول قائل هذه أحكام عامة يصعب دعمها بالدلائل فنسوق هنا مثالاً واحداً وهو مأخوذ من رسالة **ابن حزم في مراتب العلوم**. يقول ناشرها إن ابن حزم تحدّى فيها فقهاء عصره وإنه في مستوى، وربما يفوق عقلانية، من كتب قبله وبعده في تصنيف العلوم. نود أن نبرز بهذه المناسبة أن بعض الدارسين يقرأون في النصوص ما يرغبون أن يجدوه فيها، لا ما هو موجود صراحة فيها. يقول ابن حزم، بعد أن صنف العلوم العقلية وأظهر في أي وجه يجب أن تستغل: «إذا أحكم

[المرء] ما ذكرنا فأولى الأشياء به معرفة ما له خرج إلى هذا العالم وما إليه يرجع إذا خرج من هذا العالم.. فيلزم المرء أن ينظر.. أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على أن الله محدث أو لم يزل.. هل له محدث.. هل المحدث واحد أو أكثر.. هل النبوة ممكنة أو واجبة أو ممتنعة.. فإذا حصل له أن كل ما تثبت به نبوة واحد منهم فواجب أن تثبت بمثله نبوة من نقل عنه مثل الذي نقل عن غيره منهم، وقف عند ذاك وسلم الأمر إلى من صحت له البراهين بنبوته. فإن اشتغل مغفل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه». (**رسائل** ابن حزم، ج IV، ص 73 إلى 75). ليتذكر القارىء ما قلنا في الصفحات السابقة وسيتحقق أن كل مميزات الذهنية الكلامية موجودة عند ابن حزم الذي يعتبر عدواً لعلم الكلام. هل يمكن لأحد أن يرى في هذه الرسالة غير ما تدل عليه دلالة واضحة؟ أنها ترتب العلوم الفرعية في نطاق علم واحد سابق عليها، وتقرر أن العقل هو ما يعقل العقل ويحده، لا ما يطلقه ويسرحه. وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق الذي هو علم مطلق. وما سواه من علوم فرعية فهو خاضع له ولا يصح إلا به.

وما هو أهم وأوضح هو أننا نستطيع أن نأخذ صفحة عند الفارابي أو ابن سينا ونجد أن هذا العلم المطلق المؤسس لكل علم لاحق موجود عند الحكماء وإن عنوا به غير ما يعنيه ابن حزم. الذهنية واحدة. وهذا ما نوضحه في الفصل اللاحق.

إن ما أسميناه المعقول يعرف باسم خاص في كل مذهب: يسمى الخبر أو الحكمة أو السنة أو التقليد أو سر الإمام أو الكشف، إلخ. وهو في كل الأحوال العلم. هناك اتجاه عام يقضي بأن العلم حاصل بالتعريف، وبالتالي مستقل عن طرق تحصيله، وهو كذلك شامل غير متغير. لا ندرك مغزى النقاش حول مآل الموقف الاعتزالي، وجدوى الجدل، وعلاقة العلم باليقين والإيمان، إلا إذا وضعنا كل هذه المسائل في إطار مفهوم العلم المطلق.

كتب الأشعري رسالة في **استحسان الخوض في علم الكلام** وعرفه بما يعرفه به خصومه من أنه «كلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري..» هذا كلام إذن في البدوات والأوليات،

في الأصول والمطلقات. قد يقول المرء بداهةً وعلى الفور، ما قاله أعداء الكلام، كيف يصح أن يفصل المرء في هذه الأمور ويعلمها علماً يقينياً بطريقة الجدل؟ لكن ليس هذا هو المقصود عندنا. ما يستوقفنا باستمرار هو أن الجميع، المستحسن كالمستقبح، النادب إلى الخوض في الكلام كالناهي عنه، لا يتصورون علماً آخر غير ما ذكر، لا يتصورون معلوماً يستحق أن يعلم غير المعلوم الذي وصفوه. الاختلاف هو حول الطرق المؤدية إليه فقط. وطلب هذا العلم الذي يفيد وحده اليقين لأنه ثابت قار، تام شامل، هو ما يبرر القفز من مسلك إلى آخر، من مذهب إلى آخر، كما نجد ذلك موضحاً عند الغزالي في **المنقذ**.

قد يقال إنه يوجد نقد أعم من الذي تعرض لعلم الكلام وهو الذي استهدف حكمة الفلاسفة وكشف المتصوفة، فمس العلم المطلق كنوع. نجد ذلك عند ابن خلدون وغيره. سيكون هذا البحث مدار الفصل الثالث من هذا المؤلف. نسجل هنا أمراً واحداً يشير إلى أن مآل نقد الحكمة والكشف لم يختلف عن مآل نقد علم الكلام، مما يدل على عمومية واستمرارية الذهنية الكلامية. نعني ما نلاحظ من تداخل بين جميع المسالك التي بدت أولاً متباعدة متناقضة. وما كان يحصل ذلك لولاً وجود وحدة جوهرية في المنظور. تصالح أفلاطون وأرسطو داخل التيار الفلسفي، وذابت الفلسفة في الاعتزال، ثم انحلّ هذا في الكلام الزيدي والسني والإمامي، إلخ. بل أكثر من هذا انحدرت الفلسفة إلى مستوى الثقافة الشعبيّة، وعمّ التصوف كل القطاعات الفكرية والاجتماعية، وتساكن عندئذ الفقه والكلام والتصوف في الذهن الواحد.. وراء هذه التطورات التوفيقية الجارفة التي جعلت النزاعات السابقة تظهر وكأنها نتائج زيغ وتيه وبدعة، لا ثمرة اجتهاد وتأويل وتفهم، يوجد إجماع حول خصائص العلم الصحيح، بل العلم الوحيد الذي تتشكل على غراره العلوم الأخرى، تماماً كما يتفرع أصل واحد هو التوحيد في مختلف المسائل والمقالات.

عكس ما يبدو لمن ينغمس في الجزئيات، إن الأصل الذي آنبنت عليه العلوم الإسلامية هو أن العلم واحد لا يتبعّض ولا يتفاضل ولا يتغير. وهو أصل تقرر في علم الكلام ومنه انتقل إلى العلوم الأخرى، الدينية والدنيوية، الشرعية والوضعية،

الاستنباطية والاستقرائية. ولا نعدم الدلائل على وحدة العلم الجوهرية في أقوال وممارسة علماء الإسلام على اختلاف تخصصاتهم.

10. أساس المفارقة

أثبتنا فيما سبق **أولاً** أن النقد الذي تعرض له علم الكلام ليس نقداً بالمعنى الدقيق إذ لا يعدو أن يكون مجرد مزايدة ومطلب تعجيزي بأن ينتج اليقين النفسي عن العلم العقلي. ولا فرق في هذا بين نقد الأشاعرة للمعتزلة، ونقد أصحاب الحديث للمتكلمين، ونقد الفقهاء والمتصوفة للفلاسفة. ويندرج نقد دعاة الإصلاح المعاصرين تحت المفهوم نفسه، يحكم على الكلام بآثاره السيئة على الفرد وعلى المجتمع. ثم أثبتنا **ثانياً** أن الفرق الإسلامية تشترك كلها في ذهنية واحدة مهما تباينت مناهجها ومسالكها لتحصيل المعرفة. تتميز الذهنية العامة بالاستيفاء والحصر وبالتالي بردّ الأصول المتعددة إلى أصل واحد يتجلّى في مسائل متساوية القيمة محدودة العدد. ويشارك في هذه الذهنية أيضاً دعاة الإصلاح المعاصرين. ثم أثبتنا **ثالثاً** أن نظرية العلم الناتجة عن الذهنية المذكورة، التي تقول إن العلم هو هو أينما ومتى حلّ، والتي تجعل من العقل الفردي مجرد وعاء له، تؤدي بالضرورة إلى حدّ العقل الفردي ليكون موافقاً لمعقوله، ولا تجعل منه أبداً منبع أو منشأ المعقولات. فلا تتصور أبداً أن يكون لوحة تكتب عليها بالتوالي والتدريج المعارف المكتسبة. **طلب العلم هو إذن غير البحث عن المعلومات**. متى تهيأ العقل الفردي، وقد تطول مدة التهيؤ، حلّ العلم بصورة مفاجئة تامة ونهائية. فلم يعد هناك طلب.

هذه استنتاجات قد لا يوافق على بعضها أو على كلها الدارسون المتخصصون في هذا الجانب أو ذاك من الفكر الإسلامي. قد يرون أن التمييزات، التي اقترحناها فيما يتعلق بمفهوم العقل (الموقف، المذهب أو المنهج، الذهنية) للخروج من الإشكالات التي تحيط بفكر دعاة الإصلاح، اما قليلة الجدوى واما نافلة. إلا أن المهم بالنسبة لنا ليس المعنى المحدد الذي يعطيه اصطلاحاً لكلمة عقل أنصار هذا المذهب أو ذاك. المهم هو أن ذلك المعنى، مهما يكن، لا يتطابق أبداً مع ما نعنيه اليوم بنفس الكلمة، مع أن المطابقة هي بالضبط ما يقتضيه كلام دعاة

الإصلاح وهي أساس كل المفارقات التي أطالوا فيها الكلام. لا مفارقة إلا بالافتراض أن عقل عبده وعقل النصوص وعقل المعاصرين من مسلمين وغير مسلمين شيء واحد. هذا أمر واضح لا يحتاج إلى زيادة بيان. نحن نقنع بهذه الخلاصة السلبية التي لا تستلزم أن نكون مُحقِّين في كل ما سقناه.

قررنا أن بعض مظاهر الفكر المعتزلي، والفلسفي أو الباطني الموروث عنه، قد يطابق المعنى الحديث، لذا اضطررنا إلى فصل الموقف عن المذهب داخل الاعتزال. إلا أن ذلك العقل قد رفض في الواقع رفضاً قاطعاً، كما أوضحنا، فلا يجوز لأحد أن يعتمده كتحديد لمفهوم العقل في الإسلام.

صحيح أن هذه الخلاصة السلبية لا تستوجب بالذات التخلي عن مقولة دعاة الإصلاح الجوهرية، وهي أن الإسلام دين العقل، لكنها تمنع من الاستناد لإثباتها على أقوال القدامى وعلى تجربتهم، ظناً بأنها تخالف أقوال وتجربة المتأخرين في حين أن ذهنية الجميع واحدة. إذا كان دعاة الإصلاح يفهمون من العقل كل ما يندرج تحت المفاهيم الثلاثة التي ميزناها (الموقف، المنهج، الذهنية)، فالمقالة (الإسلام دين العقل) تنقلب على نفسها كما بدا لنا ذلك واضحاً في تقرير ابن حزم، لأنها تعني بالضبط أن الإسلام هو الدين الذي ينتهي إليه/ وبه العقل (عندما ينقلب على نفسه ولم يعد عقلاً). أما إذا كانوا يفهمون من الكلمة غير ما أوضحنا، وخاصة غير الذهنية الكلامية، وهذا ما يتبادر إلى ذهن القارىء عندما يرى الهجوم العنيف الموجه إلى فقهاء الظاهر والمتصوفة والمتكلمين وفلاسفة الباطن، يجب إذن إلغاء كل التجربة السابقة، المتقدمة منها والمتأخرة، لأنها متى جددت أنتجت نفس النتيجة. وهذا ما لم ينتبه له دعاة الإصلاح. عادوا إلى الأصل والمنطلق، إلى **الموقف** المعتزلي، لا ليستقرّوا فيه أو لينهضوا منه في اتجاه غير الذي سار فيه الأقدمون، بل ثاروا على الموقف وتراجعوا تماماً كما ثار عليه بعض المعتزلة جرياً وراء تحصيل اليقين عن طريق السلطة والنفوذ. فعاش دعاة الإصلاح نفس التجربة، مرحلة مرحلة، حتى انتهوا إلى الاختيار الظاهري. وبفعلهم هذا أعطوا الدليل على أن التطور السابق لم يحصل عفواً. ظنوا أن الجمود علّة تزول، وأنه من توابع **الكلام** فاقترحوا استبداله بالتوحيد (كلمة اعتزالية)، دون أن ينتبهوا إلى أن ما

اسموه جموداً، وهو في الواقع استيفاء وحصر، يلتصق بذلك **العلم**، ذلك النوع من العلم، الذي توخوه مثلما توخاه القدامى.

11. عودة إلى محمد عبده

نعود الآن إلى محمد عبده ومفارقته.

ما قلناه عن دعاة الإصلاح المعاصرين عموماً ينطبق بأولى عليه. لم يعترف عبده أن المشكل الذي عمل على فكّه غير خاص بالكلام كعلم بين العلوم حتى يمكن استبداله بعلم آخر يسير إلى نفس الهدف من مسلك جديد، وهو ما سماه بعلم التوحيد، وإنما يتعلق بالكلام كعلم ـ نمط على مثاله تتأسس سائر العلوم، أي المطالب والمباحث التي تتكون منها الثقافة الإسلامية.

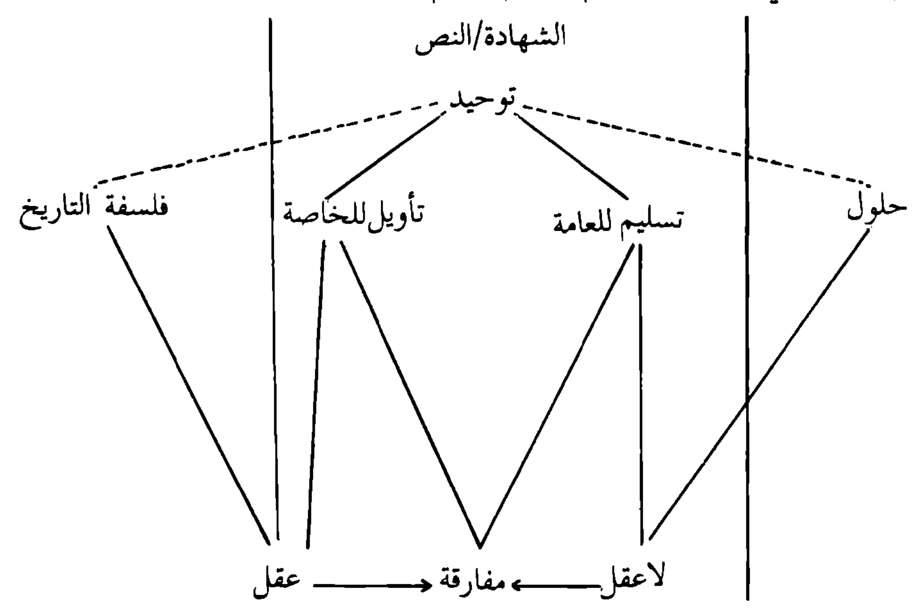
والمشكل الأساس الذي يعترض ذلك العلم ـ النمط، كما يبدو لنا بعد أن حصل ما حصل في تطور الفكر البشري، هو عجزه عن **عقل الزمان**، بمعنى التطور والتغير لا بمعنى الظهور بعد الكمون. هذا بادٍ في الصفحة الأولى من أي مؤلف في الكلام، إلا أنه موجود كذلك، وإن كان بوضوح أقل، في أول صفحة من أي مؤلف في أي علم من العلوم الإسلامية. صحيح أن الزمن شعور وتجربة ذاتية. فلا يستطيع الإنسان المفكر، مهما حاول، أن يتناساه بالمرة. لذلك نراه يؤثر بكيفية ملتوية حتى في علم الكلام، رغم النفي والمصادرة، في صورة مفارقة (الخلق، الرسالة، النسخ، الشفاعة، الخ). ويحصل الافتراق بين المذاهب والمقالات بسبب المفارقة نفسها، أي تعذر الفصل مع لزوم الإثبات. يكون قول يتبعه جدال ينتهي إلى اختيار، فقول وهكذا دواليك.

هذه الصعوبة موجودة عند عبده كما هي موجودة في علم الكلام، لا فرق بين سابق ولاحق، لأن منبعها واحد. لا شيء، غير بيان العبارة ووضوح الأسلوب، يميز علم التوحيد عند عبده وعلم الكلام التقليدي. وكون عبده لم ينتبه إلى أنه لم يكن في الإمكان وجود أي تمييز يدل دلالة واضحة على أنه لم يتحرر من الحصر الذي ميّز سابقيه رغم صدق الدعوى وحقيقة الجهد.

يعتمد عبده كثيراً على التواتر لإثبات صحة الرسالة دون أن يذهب إلى ما وراء المعطيات التاريخية، ظناً منه أن حجته قوية. يكتفي بإظهار أن المعجزة غير ممتنعة عقلاً، ثم يسوق ما يفيد التواتر. لا بدّ أن يكون قد وعى أن حجّته جدالية، غير خاصة بالمسلمين، كما سلم بذلك أصحاب الحديث، إذ اتخذوا عموم الحجة كحجة ضد اليهود والنصارى. فعبده الذي أبدى عدم اقتناعه ببراهين عقلية ساقها الفلاسفة والمتكلمون لإثبات **الخلق**، واجتهد في البحث عن بديل لها، لم يظهر نفس الحماس اتجاه مسألة الرسالة، مع أن الأمر يتعلق في كلا الحالتين بقضية الزمن وعلاقته بالأزل. قد يقال إن الرسالة داخلة في السمعيات فلا تحتاج إلى برهان خاص بها. ليكن. إلا أن نفس المشكل، أي قضية الزمن، يواجهنا في صورة أخرى عندما يقرر عبده في الوقت نفسه أن الإسلام عودة إلى الدين الأصلي (ص 439) وأنه إعلان بدخول البشرية عهداً «بلا نبوة ولا ولاية ولا وصاية». (ص 456). ماذا يعني أن يكون الشيء في نفس الوقت بداية ونهاية؟ هل نحن هنا داخل أم خارج الزمن؟ لم يدقق عبده في هذه النقطة، وقد نتفهم الأسباب التي دفعته إلى إهمالها، وهي بالطبع ناتجة عن همّه التعليمي الإصلاحي، لكن غيره من المسلمين وغير المسلمين قد دققوا فيها وأسسوا ما سمي بكلاميات الزمن. وهذا يعني أن هذا الجانب موجود ضمنياً في كل كلام، وعى به المتكلم أو لم يفعل. فإذا لم يفعل، أو أعرض عنه بعد الوعي به، كان ذلك حصراً في تفكيره. ولا بد أن يظهر الحصر لاحقاً في صورة مفارقة. وهذا ما حصل لعبده. مفارقته ناتجة عن الحصر، أي نفي الزمن في نظرته العامة التي بقيت وفية للذهنية الكلامية التقليدية. بقي وفياً لموقف سابقيه: لم يبرح لحظة «ظهور» الإسلام مع أن الزمن لم يتوقف..

لنا دليل آخر على الحصر المذكور عندما يناقش عبده موقف النصارى والمتصوفة القائلين بالحلول (ص 318 و 417). وقف في ردوده حيث وقف المتكلمون وأصحاب الحديث. ولم يلتفت إلى ما أوضحه الباحثون قروناً قبله، والذي كان مضمناً في أقوال كبار المتصوفة المسلمين، من أن «الحلول» مطروح كمسألة بمجرد الشروع في الكلام. ليس الحلول من باب وحدة الوجود فقط، بل هو كذلك، وربما بأحرى، من باب وحدة العلم. وقلنا إن الفكرة مقررة في أوليات

علم الكلام. عليها اعتمد الأشاعرة في صراعهم مع المعتزلة، والحنابلة في مواجهة الأشاعرة، والمتصوفة في مهاجمة فقهاء الظاهر، حتى توحد الكل في الكل. وأشرنا كذلك إلى أن عبده نفسه انتهى إلى نوع من التصوف الفلسفي المقصور على صفوة الصفوة، وكأنه دين للخاصة غير صالح للعامة. ونحن لا نقصد بالحصر هنا عدم الاطلاع على ما كتب في الموضوع خارج السنة وخارج الإسلام، بل نقصد عدم التعمق في مستلزمات علم الكلام كعلم ـ نمط.



1. (مفارقة عبده الذاتية)

توخى عبده الانعتاق من التقليد وظن أن ذلك يتحقق بمجرد تخطي المتأخرين والعودة إلى نقطة التفرع والافتراق. فعاد بالضرورة إلى موقف الاعتزال. ووجد نفسه أمام اتجاهين. الأول يؤدي إلى التعمق في ذلك الموقف على ضوء تطور كان ممكناً عند المعتزلة وبقي كذلك، لكنه تحقق فيما بعد، خارج الثقافة الإسلامية. فكان بالتالي في متناول عبده بدليل استعماله بعض مكتسباته في الاجتماعيات والنفسانيات كما بينا أعلاه. إلا أن همّه التعليمي الإصلاحي مع ما يكتسبه ذلك الهم من صفة الاستعجال جعله يتنكب ذلك الاتجاه، فبقي محتملاً أيضاً عنده ولم يتحقق. ومال عبده إلى الاتجاه الثاني الذي تحقق فعلاً في الثقافة الإسلامية بدءاً من المدرسة الاعتزالية نفسها عندما عاد عقيدة رسمية للدولة. فسار معه حتى

نسف الاتجاه الأول وقرر أن المعتزلة أناس «لا عقل لهم». وما أن نقد الاعتزال بما نقده به السابقون حتى أجبر على أن يتبع خطوة خطوة التجربة الإسلامية التقليدية وينتهي بالتالي إلى ما انتهت إليه، أي إرغام العقل على الانحلال في لاعقل يبدو وكأنه غاية وتمام العقل. فكان تجديدُه بمعنى الإحياء لا بمعنى الابداع.

بدأ عبده حيث بدأ غيره لا حيث انتهى، ماحياً بذلك تجربة بكاملها بعد أن حكم عليها بنتائجها الاجتماعية دون أن يلتفت إلى منطقها الذاتي. فأجبر على إعادتها لأنه لم ير أن رفض التقليد، في تلك الظروف، هو نوع من التقليد، أو هو لعبة تقليدية.

نقد علم الكلام بذهنية كلامية. حدّد العقل بالمعقول، والمعقول بعلم سابق على العقل. اعتبر كل هذا من البديهيات ولم يعبأ بأي شيء سواه. لم ير ما رآه غيره: أن علم التوحيد هو علم الكلام، وعلم الكلام هو علم المطلق، وبالتالي هو علم مطلق بل هو العلم المطلق. هذا ما يسمى **وحدة جوهر العلم** وهو ما يميز الذهنية الكلامية. حيثما عمت لم يعد معنى لا للجمود ولا للتجديد بالمعنى العادي، إذ يعني الأول بالضرورة الغفلة أو الجهل أو النسيان، والثاني الوعي أو العلم أو الذكر.

فمفارقة عبده ذاتية قبل أن تكون موضوعية، ناتجة عن عجزه مبدئياً عن تصور أي علم سوى علم مطلق، وبالتالي تصور عقل غير آيل إلى لا عقل. «إذا كبح العقل جماح الوهم وقف عند حدّه وذاق حلاوة الإيمان الصحيح وإلا وقع فيما لا مخلص منه من الريب والشكوك». (ص 484).

علم المطلق ينفي مسبقاً وجود علم غير المطلق لأنه لا يكون علماً يقينياً وإنما هو رأي أو اجتهاد أو بدعة. وعقل المطلق يصادر إمكانية وجود عقل مطلق أي غير مقيد أو محدود لأنه يكون عند ذاك وهم أو لا عقل.

فإطلاق المعقول هو الوجه الآخر لحدّ العقل[1].

---

(1) يساعد على تركيز المفارقة الاشتقاق اللغوي في العربية. لكنه ليس الأصل والسبب.

الفصل الثالث

عقل العقل

ما بالنا نوقف حياتنا على دراسة ابن رشد ونهمل من يدعونا إلى سنة المسيح؟

ارازموس 1516

1. المناظرة

نبدأ بعرض مفارقة ذكرها **ابن سينا** في الجزء الأول، المخصص للمنطق، من كتابه **الإشارات والتنبيهات**، مؤكداً أن أصحابها طالما تشدقوا وارهبوا بها خصومهم. قالوا إن الواجب إما ممكن أن يكون أو غير ممكن.. فإن كانت الأولى فممكن أن لا يكون، وإن كانت الثانية فممتنع أن يكون. وأوضح ابن سينا أن الخطأ يكمن في أن كلمة ممكن تستعمل هنا بمعنيين أحدهما يدخل الواجب، والآخر يخرجه.

سنعود لاحقاً لقضية الإمكان ونبين أنها بالغة الخطورة وأنها وجّهت مسار الفكر العربي الإسلامي بأكمله. لكن ما يهمنا في مطلع هذا الفصل هو أن هذا النوع من التمويه، وإن حذر منه كل من ألّف في المنطق، بل يجوز القول إن هذا العلم لم يؤسس إلا للاحتراز منه، لا يزال يستعمل إلى اليوم لإرهاب الخصم وإفحامه. كم من نقاش بدأ وانتهى، في الماضي وفي الحاضر، بمثل هذه التمويهات!! الواقع هو أن الكلام لا يحتاج إلى معرفة دقيقة للمسائل التي يجري في شأنها النقاش. ما قيل في المثال السابق عن الواجب يمكن أن يقال في أي موضوع آخر.

إذا قلنا إن المجتمعات الإسلامية متأخرة، يستطيع أي طالب مبتدىء أن يعترض

قائلاً: بماذا عرفت ذلك؟ أبعلم ضروري أم بملاحظة واستنتاج؟ إذا كان بعلم ضروري وجب أن يشاركك فيه كل ناظر في المسألة، وهذا غير حاصل. وإن كان باستنتاج فهو مجرد رأي يتساوى مع رأي خصمك ولا حجة فيه. بعد هذا الجواب لا يحتاج المعارض إلى النظر في أساس الحكم. يبدو وكأن من يتعلم هذا النوع من المنطق يتعلم في الواقع كيف يستغني عن كل معرفة دقيقة متخصصة ويظهر مع ذلك أمام غير المتخصص كأنه أعلم من العالم. كل القواعد التي كان الغرض منها اختبار مدى مطابقة جملة الكلام لمحتوى أجزائه تُوظف أساساً للاستغناء عن النظر في مطابقة كل الأجزاء للواقع المحسوس، ظاهراً أو باطناً. إذا كان كل سؤال جدّي يدور حتماً حول الحاصل (**الخارج** في عبارة القدامى)، أكان ذلك الحاصل مادياً أو اجتماعياً أو نفسانياً، فهذا النوع من الفحص، ولنسمّه مؤقتاً بمنطق المناظرة، لا يفيد أبداً، لأنه يتوجه بالأساس لصاحب السؤال ويحاول إسكاته. وهذا ما نلاحظه يومياً حولنا. هدف كل نقاش هو إسكات من يكشف عن واقع، لا التحقق من واقعية الواقع.

ونصل هكذا للغرض من خوضنا في هذا الموضوع؟ عندما يتدرب المرء على منطق المناظرة حتى يصبح لديه كالجبلّة، هل يمنعه ذلك من التوجه إلى الواقع أم لا؟ إذا عدنا إلى أقوال المناطقة نجدهم يصرحون أنه: «ليس من شرط القضية التي ينظر فيها المنطقي أن تكون صادقة أيضاً، فقد ينظر فيما لا يكون إلا كاذباً». (**الإشارات**، ج I ص 329). يبدو إذن أن الصناعة لا تمنع أي شيء. إن لم توجه النظر إلى **الخارج** فإنها لا تلزم بالعدول عنه، إذ تستهدف بالدرجة الأولى تقويم الفكر لمن حرص على ذلك. لكن المسألة هنا ليست فكرية أو أخلاقية صرف، بل هي نفسانية سلوكية. هل يبقى ذهن الطالب، بعد التدريب على صناعة المنطق، متقبلاً لكل موضوع، أم هل ينغلق ولم يعد يرى في كل محسوس أو مفهوم سوى موضوع لقضية؟ هل ينفتح لما وراء الموضوعات أم يحصر الموجودات في الموضوعات؟ لو كنا من أصحاب الصناعة لما طرحنا السؤال أصلاً، أو لقلنا إنه خارج عن الموضوع. لكن بما أننا نريد أن ندخل ما ليس من الموضوع في الموضوع، أي تلك التجربة التي استمرت ألف سنة ولا تزال حيّة إلى يومنا هذا،

فلا بد لنا من تخطي أقوال ذوي الخبرة وإزعاجهم بأسئلة لا يلتفتون إليها عادة لانشغالهم، وهذا هو عذرهم، بمشكلات في غاية الصعوبة.

ليس المشكل هو: هل صناعة المنطق في حدّ ذاتها تعرقل التوجه إلى الواقع، في كل زمن ومكان، وإن كانت شهادة التاريخ ترجح هذا الظن، بل المشكل هو: هل استيعابها في ظروف معينة، ظروف الترجمة والتعليم والتطبيق التي سادت في العالم الإسلامي، يعمل على العرقلة المذكورة أم لا؟

2. التماسك

ويمكن أن ننظر إلى المسألة من زاوية أخرى.

لا بد لأي قارىء أن يلاحظ أن أغلب المؤلفات الإسلامية التي يعتد بها تتميز بدرجة عالية من التماسك والانتظام. وهذه الصفة الاتساقية هي التي تميز العلم عن الأدب. بقدر ما تكون الأعمال «الأدبية» منثورة، ومنثورة عن قصد تفادياً للملل، بقدر ما تكون الأعمال «العلمية» في غاية الترتيب والتدرج وكأن الأفكار تتولد الواحدة عن الأخرى أو بعضها يأخذ برقاب البعض الآخر حسب عبارة النقاد المعهودة.

يتبادر إلى الذهن أن هذا التماسك دليل على عقلانية تامة. وقد يقال هذا بالفعل حتى على الأعمال التي تهدف صراحة إلى حدّ العقل وإلجامه. يبدو إذن أن النمط البرهاني في التعبير سمة صادقة على تحصيل علم يقيني يكتسب بالعقل ويحلّ فيه. لكن إذا عدنا إلى ما آل إليه الإنتاج الفكري الإسلامي من عقم وسخافة، والذي كان الحافز على المطالبة الملحة بالإصلاح، لاحظنا أن النمط البرهاني في التعامل مع النصوص، في العرض والتقرير والنقاش، بقي حياً نلمسه في كل أنواع الإنتاج حتى الأكثر ابتعاداً عن روح العصر. هل النمط البرهاني نواة فارغة، شكلاً بلا مضمون، يخدم بالعقل العقل واللاّعقل على السواء؟ هذا ما أكده زعماء الإصلاح، فمالوا على صناعة المنطق، كما رأوها تلقن في المدارس، ونقدوها نقداً لاذعاً. علماً بأن تلك الصناعة كانت تدرس مستقلة وتدرس كذلك مطبقة في كل العلوم

الأخرى من عقيدة وفقه وأصول ونحو وبلاغة، إلخ. إن الثورة على التقليد كانت في الواقع ثورة على ذلك النمط من التفكير والتعبير. ماذا تعني بالضبط؟

هل تعني الثورة الإصلاحية أن المنطق قد انعكس على نفسه، وعوض أن يكون مرآة العقل التي تنعكس فيها حقيقة الكون، أصبح حاجزاً يمنع من تلقي تلك الحقيقة والانتفاع بها؟ صحّ الاستنتاج لو عمّ نقد المنطق على مختلف مراحله، لكن زعماء الإصلاح يقصرون النقد على المتأخرين، أما المتقدمون فإنهم يفخرون بهم ويرومون العودة إلى طرائقهم في التقرير والتعليل. ومن هنا جاء الاهتمام بإحياء أعمال السلف. فنتج عن هذا الوضع حكم مزدوج في ميدان أصول المعرفة.

إذا قال الأخصائيون إن العلوم التجريبية الحديثة متجذرة في المنطق اليوناني، الأرسطي بخاصة، قال هؤلاء الانتقائيون: كان المنطق. ركيزة العلوم الإسلامية، كما يدل على ذلك إدخاله منذ قرون في برنامج المدارس النظامية. وإذا قالوا بالعكس ان العلم الحديث لم ينشأ إلا بعد أن تحرر الفكر الغربي من ربق المنطق الصوري اليوناني قال الانتقائيون: لقد سبق علماؤنا إلى نقده والكشف عن نقائصه، وها الأمثلة من أقوال النحاة واللغويين والمتكلمين!! إن هذا الموقف الانتهازي يمنع من طرح الأسئلة على وجهها الصحيح، وبالتالي لا يساعد على البحث عن أجوبة جدية مقنعة.

لنفرض أنه حصل في زمن ما تلازم بين المنطق والعقل والعلم، بالمعنى المعاصر لهذه الكلمات، ما هي شروط التلازم؟ وفي حالة انتفاء الشروط، وهي الحال في الأغلب، ماذا تعني بالضبط كل كلمة على حدة؟

السؤال هو إذن: أي منطق لأي علم وبأي عقل؟

3. المنطق في الفكر الإسلامي

وهكذا نجد أنفسنا مرغمين على مناقشة مسألة حضور المنطق في الفكر الإسلامي. ولولا ارتباطها الواضح والعضوي بالقضية التي نحن بصدد تحليلها، لما تعرضنا لها لوفرة ما كتب فيها قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً. نحاول هنا تحديد

مفهوم العقل في ظرف محدد، ظرف الحركة الإصلاحية الحديثة، فننطلق ولا بد من مجموعة من المعارف تسمى علماً، معارف مؤسسة على قواعد ثابتة تسمى منطقاً. المنطق مبطن في علم، وذلك العلم هو نتيجة ومحتوى العقل.

قلنا في الفصل السابق إن العلم هو علم المطلق. ما علاقة العلم المطلق بالمنطق؟ من هذه الزاوية، ومنها فقط، ننظر إلى المسألة. فنهمل بالضرورة عدة جوانب تحظى باهتمام المختصين.

نركز كلامنا على نقطة إجرائية منبثقة من إشكاليتنا الأساسية: هل طوَّعَ العلم المطلق المنطق لكي يوافقه، أم بالعكس حدث ما هو طبيعي ومنتظر وافترضه الكثيرون، أي أسس المنطق علماً استقرائياً مستقلاً أنتج فيما بعد عقلاً يوافقه؟

لما يكتب الأخصائيون عن تطور العلوم والتقنيات في الصين مثلاً، فإنهم يبدأون بتحليل الكلمة الصينية التي تعادل كلمة **علم** في اللغات الغربية محاولين إظهار أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف (**نيدهام**، ص 46). ثم يدرسون، مع مراحل التطور العلمي والتقني في إطار الثقافة العامة، التأثيرات الخارجية ومنها العربية (أي الإسلامية المكتوبة باللغة العربية)، ثم بعد كل هذا ينتقلون، دائماً ضمن البحث عن الخصوصيات، إلى تحديد العوامل السلبية أو المحبطة كالحرف (الكتابة) واللغة والمنطق. ويعنون بهذه الكلمة الأخيرة طريقة التفكير المرتبطة باللغة وبالفن وبالقيم الأخلاقية المخالفة للمعروف والمعهود عند الغربيين. ويتبع دارسو العلوم اليابانية والهندية نفس النهج. هل يفعل نفس الشيء المستعربون وغيرهم ممن يكتب في شؤون العلوم العربية، النظرية منها والتطبيقية؟ لا بالتأكيد. والسبب واضح، وهو أن ما يسمى منطقاً عند العرب هو بالضبط ما يسمّى بنفس الكلمة عند الغرب، أكان في عهده المسيحي الوسيط أو في عهده المدني الحديث. وإذا ما كان هناك اختلاف في النتائج، في أنواع المعارف المتولدة عن ذلك المنطق، فلا يمكن إلا أن تكون عائدة إلى تأويله وطريقة توظيفه.

الوضع هنا مختلف عما وجد في الصين أو اليابان أو الهند. هنا المنطق المعتمد واحد، ونعني به المسند الأرسطي، عند المسلمين وعند الغربيين، مع فوارق طفيفة خاصة في العهد الوسيط. وبسبب خصوصية هذا الوضع طرحنا

السؤال السابق على الشكل الذي قد يستغربه البعض، وسَبَّقْنا إمكانية تطويع المنطق في إطار علم مطلق على إمكانية إنتاج منطق يوافقه علم يكتسب بالتدريج. لا يمكن إذن أن نفعل ما يفعله غيرنا، أي أن نستخرج من العلوم والتقنيات العربية منطقها الضمني ونقول: هذا هو المنطق العربي كما يقول غيرنا هذا هو المنطق الصيني أو الهندي. إذ المنطق الذي اعتمده العرب، عن صواب أو عن خطأ، هو حاصل قبل العلوم المكتسبة. هذا معطى أولي تاريخي لا بد من اعتباره. لا مناص لنا من البدء بالسؤال عن تأويل العرب لمنطق جاهز ومقارنة ذلك التأويل بتأويل آخر قام به غير العرب المسلمين، قبل وبعد نبوغهم.

لا شيء يوضح لنا مفهوم العقل عند المسلمين أكثر من مقارنة مسار المنطق عند العرب وعند الإفرنج، طبعاً مع مراعاة توالي المراحل. ونعني بالمنطق كتب **أرسطو** الثمانية كما ترجمت ولخصت وشرحت في الشرق الأدنى وأوروبا الوسيطية من القرن الثالث ق.م. إلى غاية القرن الخامس عشر م.

4. مراحل التطور

يكفي أن يلقي القارىء نظرة على مادة منطق في **الموسوعة الإسلامية** (ج VI ص 423 إلى 438 ط.ف.)، أو الحواشي التي ملأ بها أحمد شمس الدين الطبعة الجديدة التي أشرف عليها لكتاب الغزالي في المنطق المسمى **معيار العلم** (1988)، ليتحقق أن هذا الموضوع بالذات هو الذي كثر فيه البحث منذ عدة عقود، إذ تتظافر فيه جهود المهتمين بتاريخ الفلسفة ومنهجية العلوم والأبستمولوجيا. من الدارسين من يقتصر على تحقيق النصوص، وهي عملية لا بدّ منها، إلا أنها قد تنشط إلى حدّ الغلو فتنشر ملخصات مدرسية لا نرى وجه الفائدة منها. ومنهم من ينكبّ على تصحيح **المسند** المعتمد لدى المسلمين بعد مقارنته بالمسند اليوناني الأصلي والمسند الهلستيني والمسند الإفرنجي السابق لعهد النهضة. وهذا الجهد هو الذي يجب تشجيعه اليوم للتوصل في شأنه إلى نتائج حاسمة. ومنهم من يتبع تطور الصناعة المنطقية مرحلة مرحلة منذ الترجمات الأولى إلى أن أصبح المنطق جزءاً من البرنامج الرسمي في المؤسسات التعليمية. ومنهم

من يلتفت إلى دور المنطق في تأصيل أو تهذيب العلوم الإسلامية كالنحو واللغة والأصول والكلام والتاريخ والبلاغة. ومنهم من يؤرخ لأطوار المعارضة التي واجهها المنطق من لدن الفقهاء والمحدثين والمتكلمين. ومنهم من ينطلق من تلك المعارضة ليقارنها مع النقد الذي تعرض له المنطق الأرسطي في الغرب خاصة بعد النهضة، وذلك مجاراةً لحركة التأصيل النشيطة اليوم في مختلف الأوساط الفلسفية.

نود أن نسجل أن النشاط الحالي يخالف نوعياً ما عرف قبل عقود في الشرق العربي، والذي انحسر في بداية الخمسينات، بسبب عداء الوجودية والماركسية له. معلوم أن كلا الاتجاهين كان يحتقر المنطق الصوري أو الشكلي ويعوضه إما بالتحليل الفنومنولوجي أو بالمنطق الجدلي. لكن النشاط السابق، قبل أن يتوقف، كان قد أبدى سلبيات خطيرة تجعلنا لا نأسف عليه، بل تجعلنا نعتقد أنه لو استمر لما فتح المجال للحركة الابستمولوجية الحالية المتميزة بأفق أوسع وبمنهجية أسلم. وأحبّ أن أعطي مثالاً واحداً على ما أقول.

كان يحلو لدارسي تلك الحقبة أن يقارنوا جزئيات مأخوذة من التأليف الإسلامي بأخرى منتقاة من مؤلفات غربية بدون أدنى اعتبار للفارق الزمني. قال بعضهم إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي. وهذه دعوة مجردة، إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي. توجد حالات مماثلة في الغرب، نذكر من بينها حالة باسكال. لقد انتقد بشدة منهجية ديكارت، فقال البعض إنه كان على أبواب إبداع منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم. مع أن قولهم هذا قد يجد شبه مبرر في كون الجماعة التي كان باسكال ينتمي إليها، جماعة أنصار **جانسنيوس** أو أصدقاء **بور روايال** الذين كانوا يديرون مؤسسة تعليمية شهيرة، قد ألفوا بالفعل ملخصاً للمنطق سموه **بالطريقة المثلى في التفكير** (1683). توجد إذن هنا مادة للمقارنة إذ يمكن اعتبار باسكال نمطاً أعلى للطريقة الجديدة. هل يوجد مؤلف خاص بالمدرسة التي ينتمي إليها ابن تيمية؟ هل حاول الفقيه الحنبلي أن يضع مقابل القياس الأرسطي الذي

ينتقده نمطاً آخر من البرهان يفرض نفسه على المسلم وعلى غير المسلم، على المؤمن وعلى الزنديق؟

لو قارن أولئك الدارسون المتسرعون ابن تيمية وباسكال مثلاً لهان الأمر إذ، رغم الفارق الزمني، يجتمع الإثنان في كونهما عاشا قبل الثورة الكانطية في منهجية العلوم. لكنهم يقفزون فوق كل هذا ويقارنون مباشرة نقد ابن تيمية بنقد آخر ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي لا يفهم إلا في إطار مكتسبات علوم جديدة لم تكن معروفة من قبل لا في الشرق ولا في الغرب. يذكرون، نقلاً عن كتب مدرسية مبسطة، ملاحظات **جفونز**، وهو من كبار الاقتصاديين، كغيره ممن كتب في الموضوع، ولهذا الأمر دلالته. والملاحظات لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا وضعت في سياق التحول الذي حصل في الدراسات الاقتصادية عندما تحولت هذه عن الرياضيات الجبرية واعتنقت الرياضيات الاحتمالية، أي عندما عوضت منطق الواجب الضروري الواقع لا محالة بمنطق الممكن المحتمل الوقوع. ومن النقاط التي سنركز عليها فيما بعد كون المفكرين المسلمين، رغم كلامهم الطويل على الواجب والممكن، لم يتوصلوا إلى تحديد مفهوم الاحتمالي، بالمعنى الرياضي. بما أن هذه الخلفية غير موجودة عند المفكرين المسلمين، وعند اابن تيمية بالتأكيد، بطلت كل مقارنة، إذ الاتفاق في الألفاظ لا يدل على مطابقة المعنى.

إن الدراسات الأولى عن تاريخ المنطق الإسلامي، أي تاريخ صناعة المنطق في إطار الثقافة الإسلامية، رغم الخدمات التي أسدتها للفكر العربي المعاصر، خاصة بتحقيق نصوص أساسية تحقيقاً ممتازاً، كانت تتميز بنظرة انتقائية. كان القائمون بها مؤهلين لتحقيق النصوص وتأريخ مراحل الفكر الإسلامي، إلا أنهم كانوا عاجزين عن تحديد دور المنطق داخل ذلك الفكر لعدم إلمامهم بمركز المنطق نفسه ضمن الثقافة الغربية. إن تخصصهم في الجانب الأول منعهم من فهم أهمية الجانب الثاني وحكم عليهم بالانتقاء وعدم النفاذ لصلب الموضوعات التي كانوا يكتبون فيها بإسهاب. لا مناص من المقارنة بين الثقافتين، العربية الإسلامية والإفرنجية الغربية، ولا تتأتّى المقارنة إلا بعد استيعاب كل ما يحيط بالمنطق

الأرسطي في الثقافة الغربية في العهدين، الوسيط والحديث. اللازم إذن هو تخصص مزدوج. لا نقول إنه أمر سهل، بل نكون أقرب إلى الحقيقة إذا قلنا إنه يكاد أن يكون ممتنعاً. نود بقولنا هذا فقط أن نحترز عن قبول الأحكام المبتسرة التي نميل إلى تولّيها لأنها محبّبة إلى نفوسنا. عكس ما يتبادر إلى الذهن، ليست الانطلاقة الصحيحة هي معرفة مركز المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية، بل معرفة مركز ذلك المنطق داخل الثقافة الغربية، لأن هذه تحوي في ذاتها، بسبب توالي الثورات على أرسطو منذ عصر النهضة، كل مراحل وأشكال تلقّيه واستيعابه، أي كل أنواع التأويلات التقريرية والنقدية، منذ العهد اليوناني الأول إلى يومنا هذا. في حين أن الثقافة الإسلامية لا تعرف مباشرة وبصورة كاملة إلا تأويلات خصوصية وقطاعية. من لم يلمّ بما هو أشمل دُفع دفعاً إلى الانتقاء وبالتالي إلى الأحكام المبسطة والخاطئة.

5. المنطق في الغرب

عندما نتساءل عن حضور المنطق الأرسطي في الغرب منذ عهد تحريره إلى يومنا هذا لا نحظى بجواب صريح، أي لا نعرف بالضبط هل كان حضوره إيجابياً أم سلبياً، هل كان المنطق مقبولاً أم مرفوضاً. بل نجد أنه كان مرفوضاً ومقبولاً في الوقت نفسه وعلى طول الفترات التاريخية. إن الفهم والاستيعاب، النقد والتقرير، التدقيق والتأويل والتحوير، كل ذلك متواجد لا في قطاعات متميزة وأثناء عهود معينة، بل في كل القطاعات المعرفية وأثناء كل العهود المتوالية. لم يكن حضور أرسطو في الغرب ملخصاً في مسألة القبول أو الرفض، بل اكتسى كل مظاهر التنقيح والتهذيب، التأصيل والتعميم. فهم على أنه منطق الكائن فاستعمل لتهذيب علم الإلهيات (**ثيولوجيا**). ثم فهم على أنه منطق القول فوظف لتقرير قواعد البيان والبلاغة. ثم أوّل على أنه منطق الرياضيات فتأثر بتقلباتها، ولا يزال الأمر كذلك إلى يومنا هذا. فالمنطق لا يؤثر في **الأنطولوجيا** واللسانيات والرياضيات فحسب بل يتأثر بدوره بكل ما يحصل في هذه العلوم، أي أنه يُفهم ويُؤَوَّل من جديد على ضوء كل تقدم يتحقق في كل واحد منها. لهذا السبب

لا يجوز انتقاء حكم جزئي على المنطق، بدون اعتبار للأحوال الثقافية العامة المحيطة به، وتوليه لا لدافع سوى أنه يوافق ميلاً في النفس أو يشبه في ظاهره قولاً فاه به أحد علماء السلف من المسلمين.

لا ينتبه الباحث المبتدىء إلى هذا التنوع في النقد. هناك نقد مبطن في مسند أرسطو نفسه. وذلك لأنه كان عملاً جماعياً قام به أرسطو وتلاميذه من بعده على فترات من الزمن. ثم جاء النقد الهلستيني المرتبط بالاتجاه الرواقي والذي يمكن أن يعتبر ناتجاً عن تطبيق المنطق الأرسطي على النحو اللاتيني والقانون الروماني. ثم تلاه النقد المسيحي الذي يحتمل أنه تأثر بالشروح العربية. ثم تبعه نقد عهد الإصلاح الديني بعد استعادة الوعي التاريخي عن طريق دراسة وتحقيق نصوص الإنجيل. وعندها أمكن لأول مرة التفريق بين أرسطو الحقيقي وأفلاطون الحقيقي، والتحرر من تلك الأفلاطونية الشعبية التي ذابت فيها كل الفوارق والمميزات. ثم جاء النقد الناتج عن الثورة العلمية ومر بدوره بمراحل: المرحلة الكانطية فالوضعانية الكونتية فالوضعانية الجديدة. وإثر كل نقد لم يمت المنطق الأرسطي ويدفن، بل كان ينتعش ويَنْبعث في شكل فلسفة أنطولوجية أو أبستمولوجية أو رياضية أو تحليلية لغوية. هذه مستويات متنوعة من النقد، بعضها رفض وبعضها توضيح وبعضها الآخر تكميل وتعميم. حيثما وجدنا ضمن التأليف الإسلامي نقداً يجب إذن أن نتساءل: في أي مستوى نضعه ـ (إذ هدفنا من كل دراسة في الموضوع هو تحديد مفهوم العقل وعلاقة ذلك العقل بأسس علم موضوعي له مضمون قابل للاختبار)؟ وإذا ما عجزنا عن ذلك عجزنا أيضاً عن فهم النقد الإسلامي فهماً صحيحاً.

قد يقال: هذه شؤون لا تعنينا. همنا الوحيد هو الكشف عن أرسطو معلّم العرب، المعروف لديهم، لا غيره. الاعتراض وجيه لو كان غرضنا محصوراً في هذه النقطة دون التطلع إلى ما سواها، مع أننا في الواقع نهدف دائماً إلى أمور من خلال الدراسات التي نقوم بها حول مسائل الماضي. نتطلع إلى الإجابة عن تلك الأسئلة التي قضّت مضاجع زعماء الإصلاح: لماذا الجمود؟ لماذا الانحطاط؟. ومن يتظاهر بإهمالها، عندما يكون في مقصورته، لا يلبث أن يجرّ إليها جرًّا كلما

حاور الجمهور.

هذا المنطق الذي اعتمده المسلمون لا محالة محدود بالمسند الأصلي، عرفه أجدادنا على وجهه الحقيقي أو لم يعرفوه، عرفناه نحن اليوم أو لم نعرفه. لا مناص إذن من طرح أسئلة أعم من تلك التي تنجم مباشرة بعد قراءة النصوص الإسلامية والتي يكتفي بها عادة الدارسون، عرباً كانوا أو مستعربين. ما هي تلك الأسئلة الضرورية الواجب النظر فيها، وإن بقيت معلقة بدون جواب قاطع، قبل التعامل الجدّي مع المسند المنطقي الإسلامي في كل أطواره ومراحله، وهي أسئلة نعتمد فيها كلياً على غيرنا لأسباب جلية؟

المسألة **الأولى** تمس مادّة المنطق الأرسطي. إن تحقيق النص الأصلي، ونعني التحقيق اللغوي المباشر الذي لا يمر بواسطة الترجمة، والذي بدأ مع عهد النهضة ولا يزال جارياً إلى اليوم، هو الذي مكّن الباحثين من تجاوز منطوق النص إلى المادة الخام التي استخلصه منها أرسطو وتلاميذه. اتضح أن المنطق هو مجرد تهذيب وترتيب لمعارف كانت منتشرة لدى اليونان. صحيح أن جميع من شرحوا النص الأرسطي كانوا ينبهون على أن المنطق علم مستخلص، يستلزم علوماً سابقة عليه. وهكذا نقرأ في تعاليق الطوسي على إشارات ابن سينا: «إن المنطق لا محالة علم ما وإن لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الأولى التي تتعلق بأعيان الموجودات». (ص 168). لكن هذه ملاحظة نظرية عامة ولا يستطيع قارئها أن يتصور ما قام به الدارسون الغربيون المحدثون. إن القدامى كانوا يأخذون معلوماتهم عن اليونان، أي يأخذون مادة المنطق، من النص الأرسطي نفسه، من الأمثلة التي يسوقها المعلم أثناء تقاريره. أما المحدثون فإنهم كشفوا عن الثقافة **القبسقراطية**، فأوضحوا بذلك نوع العملية التي أجراها عليها أرسطو. هذا الموقف المنهجي بحدّ ذاته غيّر النظرة إلى أسس ومظهر النص الأرسطي. فبدا هذا الأخير وكأنه مجرد استقراء للمعلومات المكتسبة قبله، حتى في الكتاب الخاص بالقياس البرهاني. وطرح في الحال السؤال التالي: هل النص الأرسطي متجانس؟ وإذا كان استقرائياً في الأصل هل كان من اللازم أن يكون متجانساً؟ من يتذكر أن الشراح المسلمين كانوا يقررون بدون استثناء أن المقصود من المنطق كله هو كتاب

البرهان وجد هنا نظرة مخالفة تماماً لما ذكر، نظرة مبنية على معرفة أشمل وأدق للثقافة اليونانية التي أَمَدَّت أرسطو بالمادة الخام.

تتنوع عناصر تلك المادة. نذكر منها **أولاً** الخطاب السياسي والقانوني. إن الأخصائيين يدرسون اليوم ذلك الخطاب عند المؤرخين وأصحاب القانون ليستخرجوا منه مباشرة مفهوم العقل، قبل أن يعودوا إلى استنتاجات أرسطو والحكم على مدى موافقتها للمادة المستعملة. عندما تكتب **جاكلين دي روميي** في موضوع **العقل عند توقديد**، فإنها تتكلم عن عقل كامن في تحليلات المؤرخ والقائد العسكري اليوناني المعاصر لحكم **بريكلس**، والذي كان يمثل إحدى مكونات عقل أرسطو، فلا يخطر ببالها أن تحصر الأول في قوالب الثاني. وتفعل نفس الشيء عندما تدرس نماذج أخرى من «عقول» اليونان كانت كلها بمثابة مادّة تناولها عقل أرسطو واشتغل بها وعنها. ونذكر **ثانياً** الخطاب الجدالي الذي عاصر الخطاب السياسي، مؤثراً فيه ومتأثراً به، مع الحفاظ على مميزاته الخاصة، إذ كان همّه أوسع من السياسة. هذا الخطاب أسسه **السوفسطائيون** ـ بالمعنى الأصلي لا المعنى القدحي الذي أُلحِق بهم بعد الثورة الأخلاقية السقراطية.

قلنا في الفصل السابق إن الموقف الاعتزالي، الجدالي الكلامي، مقدم على موقف الفلاسفة الحكماء. وهذا وضع غير خاص بالمسلمين. في كل ثقافة، بل في كل جيل، يسبق الجدال التقرير، والقياس البرهان، والسوفسطائية الحكمة، لأن العقل ينشأ ويستيقظ كقوة ناقدة، مميزة ومحللة. يشتغل العقل دائماً على مادة مكتسبة ليجزئها ويفتتها قبل أن يثبت خلال النفي نفسه حكماً جديداً. تتكوّن مادة أرسطو في معظمها من حوارات أفلاطون، وهذه الحوارات هي بين السوفسطائيين وسقراط على الطريقة السوفسطائية، إذ الحقيقة تثبت دائماً من خلال النفي. إن الحكمة الإلٰهية، المرتبطة باسم أفلاطون، تأتي دائماً كنتيجة مؤخرة عندما يشرف الحوار على الاختتام، فلا تستطيع أن تنسي كل آثاره في النفس. نذكر **ثالثاً** الخطاب الشعري، خطاب الملحمة والمأساة والقصيدة، خطاب المثل والتمثيل، خطاب البيان والمجاز. عندما تضايق الباحث الإنجليزي **ضودس** من سماع الناس من حوله يتشدقون بدون أدنى تحفظ بعقلانية اليونان، وقرر أن يؤلف كتابه الشهير

الإغريق واللامعقول (1966)، فإنه اعتمد أساساً على هذا الخطاب ولم يلتفت إلى الأنواع الأخرى، مظهراً بذلك أن العقل اليوناني غير واحد، وبالتالي أن مادة أرسطو لا يمكن أن تكون في نفس الوقت شاملة ومتجانسة. فهي إما جزئية قطاعية وتتميز بالتماسك والاتساق، وإما تهدف إلى الشمول، وهذا هو الواقع، فتتنوع. ونذكر **رابعاً** خطاب الرياضيات الذي ورثه أفلاطون عن **فيثاغوراس** واعتمد عليه لدحض أقوال السوفسطائيين، وهو بالتعيين خطاب البرهان والضرورة واليقين، أي الشعور الذاتي بالإلزام، وبوجود عقل ضمن وفوق عقل الفرد، جازم حاسم، ينهي الشك ويقفل باب الجدال. ونذكر **خامساً** خطاب الطبيعيات، وقد يجدر بنا أن نسميه خطاب الأطباء إذ يهتم هؤلآء بكل ما يؤثر في الجسم من هواء وغذاء ودواء. فتكون المعارف المتعلقة بكل ما يحيط بالإنسان داخلة في حيِّز صناعة الطبيب. ومن المعلوم أن القسم الأكبر من إنتاج المدرسة الأرسطية يدور حول الطبيعيات بكيفية أو بأخرى، إلى حدّ أنه يصح القول إن المعلم الأول كان يميل بالأساس إلى تولّي خطاب الأطباء الطبيعيين، وبالتالي أن طريقة هؤلآء، أي الطريقة الوصفية الاستقرائية، هي المتغلبة على غيرها إذا ما نظر إلى المسند الأرسطي ككل. فتكون الطرائق الأخرى، مهما بدت ضرورية برهانية، قطاعية.

نحن في كل هذا عالة على الدارسين الغربيين الذين اشتغلوا بهذه الموضوعات منذ قرون وبعد حصول اتصال مباشر بمآثر الثقافة اليونانية اللغوية والأثرية. من الواضح أن هذه البحوث تقتضي موقفاً منهجياً قارًّا وصارماً، وهو أن منطق أرسطو يُعْرف بالثقافة اليونانية وليس العكس، إذ هو يمثل فيها مرحلة الجمع والتلخيص والتهذيب قبل أن تذوب فيما هو أوسع منها، أي الثقافة الهلستينية الجامعة بين تراث الشرق والغرب. ومن هنا تلك الظاهرة الموسوعية البادية على منطق أرسطو الذي لم يكن أبداً وسيلة خلق وإبداع حتى بالنسبة لأصحابه. ومن ظن العكس، في أي وقت كان، من أن المنطق يستطيع أن يخلق ثقافة جديدة، يعطي الدليل على أنه لم يلمّ بدقائقه.

هذا الفهم للمنطق الأرسطي، الناتج عن الكشف عن جذوره ومكوناته، لم يتحقق إلا في العصر الحديث، إثر عملية استكشافية لا تزال مستمرة إلى يومنا

هذا. لم يكن متاحاً من قبل لأي شعب حتى وإن كان يتكلم لهجة يونانية مثل البيزنطيين. لكي نعدل في حكمنا على الكيفية التي تلقى بها المسلمون نص أرسطو يجب أن نتذكر أن حال هؤلآء البيزنطيين، وهم يونان مولّدون، كان أسوأ من حال المسلمين الناطقين بالعربية وهي لغة سامية بعيدة عن تراكيب لغة الإغريق. مما يزيد من إعجابنا لإنجازاتهم الفكرية، دون أن ندعي لهم ما لم يكن في استطاعتهم بأي حال من الأحوال، أي فهم أرسطو كما يفهم اليوم بعد قرون من التنقيب والتحقيق.

توسعنا في هذه النقطة لسبب خارج عن صميم موضوعنا. وهو أننا نعيش منذ نهضة القرن الماضي وضعاً ثقافياً يشبه إلى حدّ ما الوضع الذي تكونت فيه الثقافة الإسلامية. ويكفي أن نتمعن فيما يجري حولنا اليوم، بعد قرن ونصف من بداية النهضة الحديثة، لكي يعترينا الخوف من أن نطرق نفس الطريق الذي سار عليه أجدادنا بعد بداية واعدة، ونضيع مثلهم في متاهات تعيدنا إلى حالة الانغلاق التي عشنا فيها طيلة قرون، وذاك بسبب عدم تنقيبنا عن الأصول، والاتصال بالأمهات اتصالاً مباشراً يغني عن الملخصات والمنتخبات والمقابسات.. أملنا أن يكون عهد المواصلات مانعاً من هذا النوع من الارتداد، وأن تنقذنا **الآلة** من غواية أنفسنا.

6. ظروف الاستيعاب

استبعد أن يكون القارىء يظن أني أطالب الدارس للمنطق الإسلامي أن لا يقرب من النصوص الإسلامية إلا بعد الإلمام بالدراسات الغربية حول حضور المنطق في ثقافتهم.

كل ما أقول هو أنه عندما يقدم الدارس على الحكم والتقييم، في حالة استغلال دراسات جزئية، لا بد من الالتفات إلى ما يقوله أخصائيون آخرون عن ماهية ودور المنطق الأرسطي في ثقافتهم الأصلية والثقافات المتفرعة عنها.

هذا الاحتراز المنهجي يدعونا إلى افتراض أن تأويل المسلمين لمنطق أرسطو لا يمكن أن يكون إلا تأويلاً إسلامياً أو إقليمياً أو قطاعياً، كالتأويل البيزنطي، والتأويل

الإفرنجي المسيحي، وتأويل عهد النهضة إلخ.. فهو محدود محصور بالضرورة، ولا يمكن أن نأخذ عرضاً من عروضه ونقدمه اليوم كأنه الغاية. لنتذكر أنه في الوقت الذي كان الطلاب الشرقيون يتعلمون المنطق في كتاب قطب الدين الرازي كان الإنجليز يعتمدون على كتاب **بوزانكه**، ومع أن الكتابين هما شرحان لمنطق أرسطو، فالبعد بينهما بعد السماء عن الأرض. لنتذكر كذلك ما يجري اليوم في معاهد التدريس الغربية. لا أحد يستطيع أن يدعي أن تلقين المنطق الأرسطي اعتماداً على أمثلة نحوية أو لغوية يساوي التلقين اعتماداً على شواهد مأخوذة من الرياضيات العالية.

عندما نتكلم عادة على النص الأرسطي، المضمن في الكتب الثمانية، نتكلم على **نص** تقرير عاطل مجرد من كل سوابقه ولواحقه، في حين أن النص المفهوم لا بد أن يكون أعمق وأشمل من ذلك. توجد خلف النص الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة كما أوضحنا، وهذه إما معلومة مسبقاً وإما مجهولة، على درجات متفاوتة بالطبع. وتوجد فوق النص المعارف المتراكمة في العلوم القطاعية من لغويات واجتماعيات وطبيعيات ورياضيات. النص، في حد ذاته، كالجهاز العظمي، لا تدب فيه الحياة، لا يحيى في ذهن المتقبل ويعود منتجاً، إلا إذا كسي بلحم وانتعش بدم تمدهما به العلوم القطاعية في صورتها الحالية. لذا نطرح سؤالاً يتحاشاه المتخصصون عندنا: إلى أي حدّ استوعب المسلمون المنطق الأرسطي؟ وليس من الضروري، للإجابة على هذا السؤال، أن نطالع كل المؤلفات المنطقية القديمة. نلاحظ بالفعل أن النصوص التي تنشر الآن لا ترقى في معظمها حتى إلى مستوى مذكرات طلاب. مما يعني أن الكتب المهمة قد حققت وطبعت منذ زمن. إذا قرر امرؤ أن يكتفي في هذا الباب بما ألّفه كل من الفارابي المتوفى سنة (339 هـ) وابن سينا (428) وابن حزم (465) والقزويني (493) والغزالي (505) وابن رشد (595) والفخر الرازي (666) والطوسي (672) وكلها شروح وتعاليق، لا أظن أن أحداً سيدعي أن هذا القدر غير كافٍ لإبداء رأي في القضية التي هي أعم من تلك التي يشتغل بها الدارسون المتخصصون.

بعد مقارنة المؤلفات المذكورة لا بد من الاعتراف أن نوعاً من الاستيعاب قد

تمّ فعلاً. يَدلّ عليه التقدم الواضح في التعبير. إن ابن حزم والغزالي استطاعا أن يعبرا ببساطة عن دقائق كان الفاربي وابن سينا يحومان حولها بدون طائل. ويدل على الاستيعاب كذلك التحرر النسبي من القوالب الموروثة عن التراجمة الأوَل. لكن هذه مسألة تقنية، كتب فيها أصحاب الاختصاص ولا يزالون. علينا أن نعود إلى النقطة التي تهمنا بالدرجة الأولى لنتساءل: كيف تمّ التعامل مع النص الأرسطي، هل أخذ على أنه مقصور على منطوقه مفصول عن مادته الثقافية الأصلية أم لا؟ إذا كانت الأولى، ماذا يمكن أن ينتج نص مسطح كهذا؟ وإذا كانت الثانية، من وعى بذلك وماذا فعل لربط ذلك المنطق بجذوره الثقافية؟

إذا قلنا مع الدارسين الغربيين المعاصرين إن مادة المنطق الأرسطي هي اللغة اليونانية، فالبلاغة الشعرية، فالبيان السياسي، فالجدال السوفسطائي، فالبرهان الرياضي، فالاستقراء الطبي والطبيعي، ماذا كان معروفاً من كل هذا وبصفة مستقلة عن النص الأرسطي نفسه لدى المسلمين؟ لا ينكر أحد أن قسطاً منه كان معروفاً، وهو ما نجده مبسوطاً عند ابن النديم **وصاعد والشهرستاني** وغيرهم، وما تشير إليه بعض ملاحظات ابن سينا و ابن حزم عن الفوارق التعبيرية في اليونانية واللاتينية والعربية. أننا لا ننفي وجود علم موروث عن الثقافة اليونانية بقي مبثوثاً في المناطق الواسعة التي توحّدت ثقافياً اثر تأسيس امبراطورية اسكندر المقدوني. إلا أننا نود أن نعرف أكثر مما يشار إليه عادة في سطور معدودات. نطرح هذا السؤال بإلحاح لأنه نابع من النصوص نفسها. نقرأ عند التوحيدي في النص المشهور الذي ترجم ودرس وشرح بما لا مزيد عليه، والذي يروي أطوار مناظرة السيرافي النحوي **لمتّى** المنطقي، هذه الجملة التي تعلن افتتاح المناقشة: «أن متّى يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق». (**الامتاع والمؤانسة**، 1953، ج 1 ص 108 إلى 128). نقرأ هذه الجملة فلا نملك إلا أن نتساءل هل فهم متّى فعلاً هدف أرسطو المنطقي وهل ميّزه بما فيه الكفاية عن الأهداف الأخرى الأخلاقية الفلسفية إلخ. صحيح أن هذا الكلام معزو إلى متّى، لكن الخلط بين المنطق والأخلاق

والإلهيات أمر عادي في ذلك العصر كما يدل على ذلك ما جاء في صلب المناظرة المذكورة.

تمّ استيعاب المنطق، هل تمّ التمييز بين فصوله وأجزائه؟ لا نرى وجود نص أصلي مباشر، كما توجد نصوص تأسيسية مباشرة للعلوم الإسلامية المحضة كاللغة أو الفقه أو الحديث، يعرب ويحقق في عملية مستمرة. لا نرى تقدماً في التعريب والتحقيق موازياً للتقدم في الفهم والتأويل. قد تكون دعوة العودة إلى أرسطو الحقيقي، التي شهدتها الأندلس قبيل ابن رشد وأثناء حياته، عائدة إلى التعرف على نص غير النص الذي اعتمد في الشرق قبل ثلاثة قرون. لكن هذا النص الجديد لا نعرفه، هو أيضاً، معرفة مباشرة. نحكم بأنه أكمل وأوفى لأن شروح ابن رشد تكتسي تلك الصفة. وحتى لو صحّ ما يقال عنه، فيكون اكتشافاً يتيماً كما كان الاكتشاف الأول يتيماً. لم تؤسس عليه حركة تحقيقية متواصلة، مثل ما نلاحظ عند أصحاب الحديث، وعند نقاد الشعر. كل شيء في صناعة المنطق بُني على **مسند** جامد لا يتحسن مع الأيام فيتسع ويتعمق فهمه. نربط بهذا الأمر ما قاله باستمرار خصوم المناطقة من أنهم لم يستطيعوا **تعريب** النص اليوناني، وهو نقد عميق الدلالة، إذ يقول السيرافي لمتّى: «أنت تدعو إلى تعليم لغة يونان وقد عفت منذ زمن طويل وأنت لا تعرفها». ونربطه كذلك بكون الذين حاولوا، ووفقوا إلى حدّ تعريب المنطق وتقريبه من أفهام المسلمين، هم أعداء الفلسفة والعلوم الوضعية مثل ابن حزم والغزالي. وليس هذا مجرد صدفة.

لا يكفي، للحكم على أثر المنطق في الفكر الإسلامي، أن نحصر الكلام في المضمون فقط، لا بد لنا من الالتفات إلى ظروف التلقين، سيما ونحن نعلم ما دار حول ذلك من نقاش حادّ منذ القرن الماضي وإلى يومنا هذا في كل البلاد المتقدمة. لا ينفصل أبداً المنطق عن طرق تلقينه. نجد عند **طه حسين** في كتابه **الأيام** صفحات ممتعة وعميقة حول ظروف التعليم في الأزهر. والدلالة في شهادة طه حسين هي أنه كان يتعلم المنطق رغم أنه كان لا يبصر. كان إذن متساوياً مع زملائه المبصرين. لم يكن إذن المنطق المدروس آنذاك يتطلب أكثر من تصور القضايا في الذهن والحفظ لأن الأمثلة كانت كلها مأخوذة من اللغة. هل يتصور

هذا في قاعة درس عصرية؟ إذا كان المنطق يدرس على الطريقة الأزهرية كيف نتعجب إذا استعمل أساساً في الجدال والخطابة والنقد؟ وكيف نتعجب إذا بقيت المعارضة له حيّة تستغل نفس الاعتراضات التي فاه بها اللغويون والنحاة منذ البداية؟

لننتقل من الأزهر إلى معهد تعليمي أوروبي، نلاحظ على التوّ أن لا أحد يتصور تلقين المنطق بدون رسم أو خط، أي بدون كتابة وبدون لجوء إلى رموز عددية أو هندسية[1]. وندرك في الحين كيف أمكن لهذا المنطق الذي لا يكتفي بالعبارة الشفوية أن يتطور من منطق شكلي أو صوري إلى منطق رمزي. فالرمز هو الذي يظهر ما خفي من علاقة المنطق، وبخاصة في شكل البرهان، بالرياضيات، وبالتالي يوضح أنه لغة فوق اللغات وبالتالي لا يتأثر في شيء بالاعتراضات التي تنبثق من تفحص إحدى اللغات الطبيعية، أي النحو فيما يخصنا. فعدم انتشار الملكة الكتابية وضيق رقعة الترميز، إذ كانت الأمثلة تعتمد على حروف هجائية منطوقة فقط، كل هذا، الناجم عن أوضاع اجتماعية معينة، منع الأنصار والخصوم من الاهتداء إلى الطريق المؤدي إلى تطور مستمر. والدليل على ما نقول هو سكوت متّى على ما قرره السيرافي من أن: «لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها». (ص 122) و: «ليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط [العقلي] ويحيط به» (ص 126). يكفي أن نبدل اللفظ بالرمز لكي يرتفع الامتناع ويتطور المنطق إلى درجة أعلى. إلا أن مثل هذا التطور لم يكن وارداً في إطار ثقافة شفوية وفي مجتمع غير متجانس.

لو تصورنا أن المسلمين عرفوا المنطق لا كعلم مستقل عن المحيط الثقافي، بل كعبارة عن الواقع اليوناني، فقاموا بتحقيق نص المسند الأرسطي في عملية جماعية لا تتوقف وتظهر باستمرار وفي كل مرحلة مرحلة مستوى أشمل وأعمق من تلك الأرضية الثقافية، لتمّ لديهم بالضرورة تفكيك المسند إلى مكوناته، ولتجلّى ارتباط كل كتاب من الكتب الثمانية بمجموعة معينة من المعارف المكتسبة طيلة القرون السابقة، ولما ظهر لهم كشكل من أشكال الكائن المختلفة

---

(1) انظر في هذه النقطة خلاصة القسم الثاني (التمثيل والتمثل)، ص 351 إلى 354

كما تصور ذلك المترجمون والشراح الأوائل، وجلهم نصارى ورثوا هذا التأويل عن أسلافهم، ولاتّضح كذلك أثناء التفكيك اتصال كتاب البرهان بالرياضيات، ولظهر بالتالي أن ما يجب القيام به ليس التعريب، إبدال كلمة بأخرى، بل الترميز، إبدال فكرة برقم أو تخطيط. هل يتصور أحد أنه يمكن أن تحل السبّورة محل اللوح، والتباشير محل القلم، والمقعد محل الحصير، والمدرسة محل الزاوية أو المسجد في ظروف غير هذه وبدون هذه المسبقات الفكرية والثقافية؟

ثم هناك شيء أهم وهو أن البرهان، **السيلّوجسموس** كما يقول ابن حزم أو قياس الانطواء كما يقترح ابن تيمية، والذي يقول عنه الشرّاح المسلمون انه المقصود بالمنطق كله لأنه وحده يورث العلم اليقيني، بأي معنى يكون أرسطياً؟ إذا كان السيلوجسموس هو الصورة العامة للمعادلة الرياضية لماذا لا يكون فيطاغورياً أفلاطونياً؟ والميتافيزيقا المرتبطة به هي في العمق أفلاطونية أكثر مما هي أرسطية بالمعنى المحدود. لماذا لا يكون هذا الخطأ في التأويل، هذا العجز العام عن تفكيك المسند الأرسطي بسبب عدم الاطلاع على مراحل تكوينه التاريخي، هو ما أدّى إلى قبول كتب منسوبة إلى أرسطو وهي أفلاطونية النزعة وإلى الاعتقاد أن هناك اتفاقاً ضمنياً بين الفيلسوفين؟ ولا نستطيع أن نحيط بكل ما نتج عن هذا التأويل المحدود من سلبيات، هو الذي دفع الشراح إلى حصر المنطق في البرهان والاستنباط دون التمثيل والاستقراء، وإلى جعله آلة للتهذيب والعرض أكثر منه وسيلة اكتشاف وابتكار. حصر المنطق في البرهان، وحصر البرهان في الرياضيات، وحصر الرياضيات في صورتها الضرورية، هذا ما سنوضحه فيما يلي عندما نتعرض إلى مفهوم الواجب مقابل الممكن، كل ذلك انتهى إلى حصر العلم في نمط واحد، أفلاطوني، ثابت دائم، يكون فيه منطق القول هو منطق الكون ويكون الكلام هو الحق عينه.

7. المنطق الأرسطي والعلم الحديث

رغم كل هذه الاحترازات دعنا نقبل ما يفترضه غيرنا من أن المطلوب منا هو تحديد ملامح أرسطو المسلمين، معلمهم الأول، لا غيره، وأن النقل إلى العربية تمّ

بالدقة الكافية لكي يكون النص المعرب أرضية لانطلاقة فكرية منقطعة النظير، وأن قدرة الشراح على تمثل المفاهيم المنطقية الدقيقة بدون لجوء إلى رموز الأرقام أو الخطوط تدل على قوة ذهنية خارقة للعادة، وأن تأويل المسلمين للمنطق هو الذي مكّن الغربيين من إحياء أرسطو التاريخي بعد أن رتبت المسائل وهذبت وحددت نقاط الاتفاق والاختلاف.. قد نقر أن كل هذا صحيح وأن ما يجعلنا نقسو على المتأخرين هو الإعجاب اللامتناهي بما حققه المتقدمون.. يبقى أن لا أحد من المتخصصين يستطيع جدّياً أن ينفي ما استخلصناه مما سبق، أي أن أنصار المنطق اليوناني، الضالعين فيه، يتميزون بنظرة فلسفية أفلاطونية استنباطية، إن لم نقل باطنية، وأن المعارضين له، الذين اكتفوا بقياس المماثلة وأعرضوا عن قياس الانطواء أو البرهان، الذين قاموا فعلاً باستقراء اللغة والشعر والنحو والفقه، متجهين بذلك اتجاهاً وضعياً وصفياً بعيداً عن كل حقيقة باطنية غير آيلة إلى رسالة منزّلة، وكانوا بذلك أكثر وفاءاً لروح المنهج الأرسطي الصرف، أولئك هم بالضبط الذين ناصبوا العداء للمنطق كعلم قائم بذاته. إذا كان المسند الأرسطي احتفظ جنباً إلى جنب بما هو أرسطي صرف وما هو أفلاطوني، فالأنصار مزجوا المنطق بالإلهيات في حين أن الأعداء هم وحدهم استطاعوا تمحيص المنطق وفرزه عن التعاليم الأفلاطونية قبل أن يحكموا بعدم نفعه وضرورة إلغائه. أوليست هذه إحدى غرائب التاريخ الإسلامي؟

وما يجعلنا نطالب بالتدقيق في هذه النقطة هو أنها مرتبطة بمسألة نشأة العلم الحديث.

لا يوجد إجماع في هذه المسألة بين الدارسين. منهم من يقول إن الثورة العلمية، التي أصبح اسم **غليليو** عنواناً لها، استلزمت بالضرورة الاعتقاد أن «كتاب الكون مكتوب بلغة الرياضيات». فهذه العقيدة الراسخة السابقة على كل تجربة وبرهان، لم تكن مقررة إلا عند الفيثاغوريين وعند ورثتهم الأفلاطونيين. كان من اللازم إذن القطيعة مع ما آلت إليه الفلسفة الأرسطية في القرون الثلاثة قبل النهضة الأوروبية، عندما أصبحت تتلخص في المنطق الصرف، وأصبح العلم يعني بالأساس ملكة الترتيب والتبويب والتنسيق. فمنطق التفكير، بمعنى **السستمة**، هو

بذاته، في هذا المنظور، حاجز يمنع من الانفتاح على الخارج واكتشاف ثوابت الطبيعة. ومنهم من ينفي بشدة أن تكون أية علاقة بين النظرة الفلسفية والتقدم العلمي الفعلي. يفصل هذا الفريق بين العلم الموضوعي من جهة وبين النهضة الفنية والأدبية والإصلاح الديني من جهة ثانية. فيرى أن هذين الحدثين وإن أثّرا تأثيراً عميقاً في الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية، فإنهما كانا، بالنسبة للعلوم والصنائع، فترة توقف وربما تراجع، إذ عادت مع الثقافة الوثنية القديمة التصورات الخرافية المرافقة لها. ولا أدل على ذلك من ولوع الناس آنذاك بالسحر وبالكيمياء. فإذا كانت النظرة الميثولوجية إلى الكون تساعد بدون شك على تطوير الإنتاج الأدبي والفني، بما لها من علاقة بالشعور والخيال، فإنها تعرقل لا محالة التقدم العلمي الموضوعي الذي يتطلب مناهج عقلية. ويقول الفريق الثاني انه من الخطأ حصر الكلام على الفيزياء الغليلية كما يفعل الفريق الأول، لم يقتصر التطور العلمي الذي تسارعت وتيرته أثناء القرن السابع عشر على الفيزياء الرياضية وإنما شمل ميادين أخرى كلها مرتبطة بالمنطق الأرسطي.

الملاحظ هو أن النظرية الأولى منتشرة بين الفلاسفة والأبستمولوجيين والثانية بين مؤرخي العلوم. إلا أن الغالب على عموم الكتّاب في هذا الموضوع هو تداخل النظريتين. نقرأ مثلاً عند جون **برنال**: «رغم أن الرياضيات اليونانية هي ما يميز بالأساس المنهجية العلمية الحديثة، فإن العلم الحديث تأسس بوجه عام على رفض الفلسفة اليونانية على الصورة التي استقرت عليها في القرون الوسطى عندما أصبحت في خدمة نظام فيودالي يسير نحو الاضمحلال». (**تاريخ العلوم**، 1969، ج II، ص 496). هذا حكم متوازن، إن لم نقل متناقضاً، لا يمكننا من معرفة الفريق الذي يميل إليه قائله، إذ الفلسفة المرفوضة كانت أرسطية المظهر أفلاطونية المحتوى، في حين أن الرياضيات، كصناعة مستقلة، كانت مقبولة لدى الجميع، أكانت مفصولة عن الفلسفة أو مندمجة فيها. وهذا هانس **رايشنباخ** يقرر: «إن الفيلسوف العقلاني يعادي العلم [الوضعي] في أعمق أعماق فكره». (ص 73) يبدو أنه يقصد بالدرجة الأولى الفيلسوف الأفلاطوني، من يعتقد أن منطق الكون هو منطق العقل ويظن أنه يستطيع أن يستنبط من قواعد العقل نواميس الكون، إلا أن

هذا الموقف نفسه مبطن في قسم من المنطق الأرسطي، الخاص بالبرهان وبالمفاهيم العامة وبالموجود.

وهكذا نرى أنه لا يوجد اليوم إجماع بين الباحثين الجادين حول أسباب وظروف ومكونات العلم الحديث. بل لا يوجد إجماع حتى على تحديد مفهوم العلم الحديث وما يميزه عما سبقه من معارف. فكيف نحكم والحالة هذه على مدى علميتها؟ ولا أدل على هذه الحيرة من النقاش المتجدد حول الكيمياء (بالمعنى القديم) أهي علم أم سحر أم فلسفة؟

لنعد الآن إلى ما يهمنا خاصة من هذا النقاش. لقد أثبتنا بكيفية ما أن المنطق الأرسطي أُوِّلَ عند المسلمين تأويلاً أفلاطونياً استنباطياً لدى أنصاره وتأويلاً أرسطياً صرف، أي استقرائياً، لدى أعدائه. وبما أنه لا يمكن نظرياً ترجيح أي التأويلين كان أكثر ملاءمة لنشأة العلم الحديث، لا يسعنا ونحن نبحث عن أسباب الركود والانغلاق في التاريخ الإسلامي، إلا أن ننظر في هوية كل فريق لنعرف الهدف الذي وظف من أجله تأويله الخاص للمنطق الأرسطي. قد يكون أن الفريقين، رغم اختلاف تأويليْهما وأهدافهما البعيدة، اشتركا في سمة كانت هي الحاجز الذي اعترض كل جهد معرفي وأرغمه على الوقوف عند حدّ معلوم. وقد تكون الأوضاع العامة، الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، هي التي مكنت المسالك المعرفية من أن تتنوع ثم تتشعب وتتداخل فيعود بعضها ينوب عن البعض عند الحاجة. إذا كان التأويل الأرسطي يشجع على دراسة الطبيعيات ويحد الرياضيات يلجأ الباحثون عند ذاك إلى التأويل الأفلاطوني والعكس بالعكس. وفي النهاية يكون **الملاك** الاستقرائي، أو الأرسطي الصرف، يضم ويتجاوز من كل جانب المحيط الأفلاطوني.

يبدو أن الافتراض الأول ينطبق على الوضع الإسلامي والثاني على الوضع الغربي. وهكذا نخلص، فيما يخص الأول، إلى أن أنصار التأويل الأرسطي/ الاستقرائي هم في نفس الوقت أنصار الحصر في كل المعارف. فاختيارهم المنهجي لا ينفتح إلا على التوقيف. أما المتعاطون للصناعة المنطقية، الرافعون لأعلامها، فإنهم انحازوا للتأويل الأفلاطوني، لكن عوض أن يربطوا المنطق

بالرياضيات ربطوه بالإلهيات، فانتهوا إلى الحصر عن طريق آخر. لا شك أن مثل هذه الحالة وجدت أيضاً في الغرب طوال القرون الوسطى ثم أثناء وبعد النهضة. إلا أنها لم تستمر لتعمّ تاريخ الغرب كله. وربما يكمن في هذه النقطة بالذات الفرق الجوهري بين المسارين الغربي والإسلامي رغم وحدة أو تماثل المنطلقات.

8. الحدّ

لكي يتضح لنا الفرق بين حضور المنطق في الثقافة الإسلامية وحضوره في الثقافة الغربية، وكذا الفرق في نطاق الإسلام بين مسلك أنصار ومسلك خصوم المنطق، نتعرض في الصفحات اللاحقة وبإيجاز شديد لبعض المسائل التي كانت مدار نقاش حاد، وهي في الواقع عناوين أجزاء المسند الأرسطي. لن نهدف إلى الوصول فيها إلى حلول وافية، إذ لم يحرز على هذه حتى كبار المتخصصين في هذا الميدان، بل نكتفي بالإشارة إلى ما يلقي بعض الضوء على المقصود عندنا، أي على الدور الذي لعبه المنطق كصناعة في تكييف العقل الإسلامي، في نظرة المسلمين للعقل وتوظيفه في إنجازاتهم الفكرية.

أول مشكل نواجهه هو الذي يتعلق **بالحدّ**. ماذا يعني بالضبط حدّ الشيء؟ وماذا يميزه عن الوسم والوصف والرسم؟ يحتل هذا الأمر حيزاً كبيراً من المسند حتى ليتساءل القارىء أحياناً هل هذه التدقيقات حول الحدود والرسوم، الأسماء والحروف داخلة في المنطق أم ممهدة له فقط. الواقع أن كل الشبهات والمفارقات التي تلاحق باستمرار المناطقة تنبع من هذه التساؤلات التمهيدية. هل يدور الكلام عن فئات وأنماط الأسماء أم عن مراتب الموجودات؟ لا يستطيع الطالب أو القارىء أن يفصل في هذه القضية من خلال النص وحده، إذ القول يحتمل دائماً المعنيين، ينطبق في نفس الوقت على اللغة وعلى الكون، منذ البداية وبدون تنبيه كأن الخلط مقصود. صحيح أنه كلام على **نحو**، لكن ذلك النحو هو في آن نحو القول ونحو الكون، ضمنياً على الأقل. هو بحث في الأسماء (النوع، الجنس، الفصل)، لكنها أسماء تطلق على موجودات متفاوتة في الوجود. الزنبور موجود والنحل موجود كذلك ولكن بمعنى آخر.. عندما نقرأ اليوم هذا المدخل

بعد القرون التي مرت، المليئة بالشروح والتأويلات المختلفة، بعد ازدهار العلوم الوضعية وتنوعها، ندرك أن تلك التدقيقات المملة كانت محاولة لضبط لغة خاصة بالعلماء، تنطلق من اللغة المتداولة بين الناس لكي تتميز في النهاية عنها وتعلو فوقها. كما أن النحو هو لغة فوق لغة، فهذا المدخل هو لغة فوق اللغات. يقول **هامپل**: «الصنافة (**التاكسونوميا**) قسم مهم من منطق أرسطو». ونقرأ في حواشي **الطوسي** على **إشارات** ابن سينا ما يثبت أن هذا كان مفهوم المدققين من مناطقة المسلمين. يقول **ابن سينا**: «يلزم المنطقي أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم». (ص 181 وتعليق الطوسي ص 237). إلا أن القدامى كانوا على العموم عاجزين عن أن يستثمروا هذا الرأي إذ كانوا غير مقيدين بنظرية محددة حول الطبيعة الموضوعية، أو بعبارة أوضح لم يكونوا يؤمنون كلياً بمادية المسميات. فتشبثوا بقضية أخرى لها أهميتها، لكنها أبعدتهم عن النظر فيما هو أهم منها، ونعني علاقة هذه اللغة الاصطلاحية، التي كانت الهدف من كل هذا التدقيق في الحدود والرسوم، باللغة الطبيعية الأصلية، أي اليونانية. بدت لهم العلاقة فيما جربوه من صعوبة الترجمة، في ركاكة النص المعرب وغموضه واشتراكه في المعنى. فدفعهم هذا إلى الاعتقاد أن المنطق اليوناني هو في الحقيقة **نحو** اليونانية، أي لغة على لغة في إطار ثقافة الإغريق، وأن ما يقابله ويوازيه دقةً ووضوحاً وبياناً لا يمكن أن يكون إلا النحو العربي. لذا قال السيرافي في مناظرته لمتّى: «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية». وهذه ملاحظة قمينة بالاعتبار إذ المناطقة أنفسهم واجهوا مشكلة اللغة واعترفوا أحياناً بالعجز. قال **ابن سينا**: «وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخلطها في غيرها». (ص 274). لا أستبعد أن يكون أي ابن سينا قد وعى القرابة بين الفارسية واليونانية ومخالفة اللغتين للعربية. وابن حزم، وهو يحاول تقريب المنطق من أفهام العموم، يقول في غير ما موضع: «واعلم أن اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر مما ترى». (ص 109 و 156).

وإذا كان يوجد عند القدماء ما يمنعهم من النظر إلى مسألة الحد في إطار أعم، إطار إبداع لغة علمية اصطلاحية تستطيع أن تصنف الكائنات حسب مراتبها في الوجود، وسنرى بعد قليل بعض تلك الموانع، كان لا بد لهم من أحد أمرين: إما

النظر إلى المنطق كصناعة مستقلة دخيلة على الثقافة الإسلامية ومحكوم عليها أن تبقى كذلك. ولربما كان هذا هو موقف معظم التراجمة والشرّاح الأوائل، الذين كانوا من غير العرب وغير المسلمين وكانوا يرتزقون بصناعة يودون أن تبقى منغلقة عن العموم، وإما الاستفادة من المنطق اليوناني إن أمكن لكن لإرساء قواعد نحو عربي يكون هو منطق العرب والمسلمين المستعربين.

صحيح أن الشراح، وضمنهم الغزالي الذي لخص كلامهم بدقة ووضوح، رأوا وراء النقاش حول الحدّ تنظيراً لتطور العقل البشري من الإشارة إلى النطق فالبيان وأخيراً إلى الكتابة، أي تنظيراً لعملية مستمرة في اتجاه التجريد والترميز. إلا أن الجميع وقف عند الكلمة والحرف المعبر عنها ولم يتجاوز أحد منهم الحرف أو الرسم إلى الرمز. وربما كان المانع هنا ما سبق أن أشرنا إليه وما سنزيده شرحاً فيما بعد، أي عدم التدقيق في علاقة المنطق بالرياضيات، وخاصة علم الهندسة. لو حصل التجاوز المذكور لانفصل بالضرورة المنطق عن اللغة الطبيعية، ولاتضح أن العلاقة بينهما، وإن كانت قائمة، فإنها قابلة للتطور والتعميم. وبما أن أنصار المنطق لم يستطيعوا، أو لم يكونوا يريدون، أن يتولوا هذا الموقف، فإنهم عجزوا عن إقناع خصومهم بأن الحد، في إطار لغة اصطلاحية خاصة بالعلماء، هو غير الاسم وغير الرسم، إذ ينطبق على كائن من نوع خاص.

في هذا الوضع لم يجد أعداء المنطق، بل لم يجدوا بدّاً، من إجراء أحكام الاسم على الحد. قال المناطقة: الحد يدل على ماهية الشيء والرسم على بعض صفاته. فأجاب الخصوم: لا سبيل إلى التمييز بينهما لأن ذلك يستلزم معرفة الماهية قبل الحدّ. قال المناطقة: الحدود أقوال كلية. فاعترض الخصوم: يقع إذن بينها اشتراك المعاني فلا تصلح بعدئذ إلى قياس. قال المناطقة: النطق هو الحد والحد هو النطق. فرد الخصوم: النطق على وجوه يسهو عنها الحادّ. وأحسن عبارة عن لبّ القضية نجدها عند ابن حزم: «ذكر الفلاسفة شيئاً سموه كون الشيء في الشيء، وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصوراً في الطبيعة، فلم نر وجهاً للانشغال به إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط.. مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق وإقامة البراهين وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا من هذا الكتاب».

(ص 181) الأشياء محدودة وأسماؤها محدودة أيضاً وموقوفة عليها. وأسماؤها هي أعيانها. فعلم الأسماء وعلم الأشياء واحد، علم مباشر وثابت. لا حاجة إذن إلى الحدود، إذ هي، إن لم تكن أسماء، لا تعني أعيان الأشياء. فهي أقوال على أقوال، أقوال كلية، غير متناهية إذن، فيقع بالضرورة فيها اشتراك المعنى ويبطل لذلك كل ما ينبني عليها من أقيسة.

نقد الحد هو نقض للمنطق من الأساس أي من مدخله، وهو ناتج عن مفارقة بين تناهي الكائنات من جهة ولا تناهي الأقوال المنتسبة لها. الحاصل عندنا هو أن أنصار المنطق الأرسطي، بما أنهم لم يوفقوا إلى إبداع نظرية الرمز لأسباب راجعة إلى الأحوال الاجتماعية العامة، وبما أنهم كانوا هم أنفسهم مقيدين بنظرة أفلاطونية، تقرر وجود أصول ثابتة للأشياء، فإنهم كانوا يفتقدون ما يواجهون به هذا النقد المركز المتماسك.

9. الرابطة

إن المفكر والمستشرق الفرنسي هنري **كوربان** ألحّ كثيراً على أنه لا يجب الكلام على فلسفة عربية، أي منسوبة إلى العرب كقومية، بل يجب الكلام على فلسفة إسلامية، مكتوبة باللغة العربية ولكن متمثلة في إطار أوسع مما توحي به اللغة. غرضه من هذه الملاحظة هو إضافة معظم الإنتاج الفلسفي إلى العجم، والفرس بخاصة. فتقدم بأدلة متنوعة، أهمها في نظره أن العربية لا تساعد على تأسيس أنطولوجيا، النظر في الكائن ككائن، حيث تفتقر إلى أداة للتعبير عن الوجود المحض. يقول كوربان إن الأنطولوجيا اليونانية تولدت عن تمحيص وتحليل جملة بسيطة (أ.ب.) (l'être est) مركبة من كلمتين، اسم وفعل عائدين إلى نفس الجذر، إذا عربت (الكائن كائن، الوجود موجود) فقدت معناها، وبالتالي امحت الأرضية التي توحي بالنظر في الكائن من حيث هو كائن. وإذا كنا نجد أنطولوجيا في التأليف الفكري الإسلامي المكتوب بالعربية، فلأن مؤلفيها كانوا يفكرون بلغتهم الأصلية، أي الفارسية، التي كانت آرية مثل اليونانية، يمكن أن تترجم الجملة اليونانية ترجمة تامة وافية. قد يكون لهذا الرأي وجه وقد لا يكون، كما قد

يكون صحيحاً دون أن يترتب عنه ما تخيله كوربان من سلبيات. بيد أن الملاحظة في حدّ ذاتها صائبة، عانى منها المترجمون ولا يزالون، ورأينا أن ابن سينا وابن حزم وقبلهما الفارابي أشاروا إليها ولو باقتضاب[1]،

يتعلق الأمر بما يعرف **بالرابطة**، الكلمة التي تربط في الجملة الخبرية الجزء الأول وهو الموضوع والجزء الثاني وهو المحمول. نعلم أن الشراح المسلمين، تلافياً لركاكة الترجمة الأولى، اضطروا إلى اقتباس عبارات النحويين مع أن مفاهيم هؤلآء تختلف عما يعنيه المناطقة. يقول ابن سينا: «الرابطة تحذف في العربية ولا تحذف في غيرها». (ص 274). هل يستغنى عنها بالفعل أم هل هي مقدرة دائماً؟ وإذا كانت دائماً موجودة، ظاهرة أو مقدرة، ماذا تعني بالضبط؟ إذا كانت تشير إلى الوجود، من أي نوع هو؟ هل الوجود المقدر يساوي المؤكد؟ لا شك أن مسائل في غاية الأهمية، تملأ الصفحات ثم الصفحات في حوارات أفلاطون، تذوب في غيرها أو تختفي بالمرة إذا ما عبرنا عن الحمل/ الخبر في إطار النحو العربي، أي إذا فهمنا الجملة الخبرية كمجرد جملة **إسمية** مركبة من اسم مكرر. لذا يرى النحاة أن تدقيق المناطقة هو من تشقيق الكلام، لكن بإعراضهم عنه ألا يوجهون ضربة قاضية للفلسفة وللأنطولوجيا بالذات؟ إن كثيراً من النقد الموجه إلى المنطق الأرسطي ورثه أعداؤه عن النحاة واللغويين.

هناك وسيلة نستطيع بها أن نقف على الصورة التي تجلت بها هذه المسألة العويصة في التأليف الإسلامي، وهي أن نأخذ تقرير ابن سينا لموقف أرسطو وتعليق فخر الدين الرازي عليه وملاحظة نصير الدين الطوسي على الاثنين، لأن التقرير يكون في إطار فلسفة إشراقية، ونقد الرازي في إطار علم الكلام، وملاحظة الطوسي متأثرة بالتعاليم. وتكتسي المسألة وجهين: **الأول** هو دلالة الرابطة في حالة ظهورها وفي حالة تقديرها. هل تدل دائماً على الوجود وعلى معنى آخر كالمساواة أو المعادلة أو المماثلة إلخ، أم على معنى واحد قد يكون الوجود وقد لا يكون بالنظر إلى ما هو **خارج** العبارة؟ **والثاني** هو ماذا يحدث عند القلب، عندما يصبح الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً؟ كيف نستطيع أن نميز أن القلب صادق أو

---

(1) قارن مع نفس المسألة بالنسبة للغة الصينية (مارتزلوف، ص 40 وص 103).

غير صادق؟ هذان جانبان فقط من مشكلة الجملة الخبرية ويتعرض لهما كل من ابن سينا والرازي والطوسي من زوايا مختلفة وبنتائج متباينة لكن كل مرة قطعية. يكفينا لإدراك أصل الاختلاف وجزم كل واحد بصحة رأيه أن ننظر إلى **الأمثلة**. فهي تقليدية، مترجمة عن اليونانية، عند الأول، وكلامية، متعلقة بصفات واجب الوجود عند الثاني، ورياضية أقليديسية عند الثالث. فمسألة الوجود ومستوياته، مسألة الموضوع والمحمول، أو الصفة والموصوف، أو النعت والمنعوت، لا يمكن أن تفهم على الوجه نفسه عند المفكرين الثلاثة. موقف كل واحد من المنطق كله يعود إلى نظرية مسبقة حول الكائن.

لا يمكن بحال **للمتكلم** (صاحب علم الكلام) أن يتصور الحمل في غير إطار وصف واجب الوجود. لا بد له أن يتجه بكيفية ما إلى حصر معنى الخبر، لأنه بالأساس خبر واجب الوجود على نفسه. وهكذا نرى ابن حزم يضطر إلى الأخذ بظاهر الوصف. النمط الأعلى للجملة الخبرية هي: الله حي إذا أجرى عليها الفحص العادي الذي يجريه على جملة مثل الفرس حيوان، انتهى إلى ما اعتنقه الأشاعرة من أن الله حي بحياة. فتكون الحياة مضافة إليه كما أن الوجود مضاف في كل خبر تظهر فيه الرابطة. لذا رأى ابن حزم أن الأسلم هو أخذ الصفة على الظاهر والتوقف عنده (ص 164 و 183). ونرى ابن تيمية يؤكد من جهته أن لا فائدة أصلاً في أي حكم كلّي، المضمن في كل قضية تصديقية، لأن الأمور العملية لا تتوقف عليه. العلم الصحيح لا يحصل إلا في الجزئيات، أي بأقوال محدودة مطابقة لأعيان الأشياء. فالخالق المخبر هو: «أعلم الخلق بالحقائق الخبرية والطلبية». (ص 116). وهذا يعني أن مسألة الرابطة، التي تكون مشكلة عندما تربط بين كليات، تنتفي تماماً إذا نظرنا فقط في الجزئيات لأن الربط يكون إذن، كلما تحقق فعلاً، بين الجزئية ونفسها ويمكن إذن الاستغناء عن الرابطة كما تقضي بذلك لغة العرب. فلا نقص فيها ولا عجز.

يبدو إذن أن هنري كوربان أصاب في الوصف وأخطأ في التعليل. صحيح أن التساؤلات الأرسطية عن الكائن لم تترك كبير صدى لدى المفكرين المسلمين، لكن ليس بسبب نقص في الآلة اللغوية،(أوَلا يوجد نقص من نوع آخر في غير

العربية؟ أو لم يعترف كوربان نفسه بأن قدراً من الأنطولوجيا يوجد بالعربية، مما يعني أن الفرس الذين كتبوا بها تحايلوا عليها وطوعوها لأغراضهم)، ولكن لسبب أقرب إلى الفهم وهو أن الأنطولوجيا الأرسطية تحتوي على مراتب كثيرة في سلم الكون. فنظر إليها المسلمون من منظار واجب الوجود مهما يكن الاسم الذي أطلقوه عليه. فتحكم هذا المنظور الخاص في كل ما تلاه من تأويلات فلسفية ومنطقية. ونلاحظ مرة أخرى أن الفلاسفة لم يستطيعوا مدافعة خصومهم لأنهم كانوا يشاركونهم بعض مسبقاتهم. سنزيد هذه النقطة توضيحاً عندما نتكلم عما يقابل الواجب، أي الممكن.

10. القياس

أجمع المناطقة المسلمون، تبعاً لمن سبقهم في هذا الميدان، أن المقصود من المنطق هو إقرار نوع من الحجة يولد اليقين في النفس، على زعمهم. إلا أنهم وجدوا صعوبة، على الأقل بادىء الأمر، في الاصطلاح على اسم واحد. كان الفقهاء واللغويون والمتكلمون قد اهتدوا، قبل أن يترجم المسند الأرسطي، إلى نوع من الاستدلال نعتوه **بالقياس**، والأصل فيه بديهي وهو أن حكم الشيء حكم أشباهه. فلما ترجم المنطق اليوناني ظهر أن القياس قد يكتسي أشكالاً مختلفة: «القياسات برهانية وجدلية وتقريرية وخطابية وشعرية (510)». من القياسات إذن ما يطابق ما أسماه أرسطو التمثيل، ومنه ما يساوي ما سماه الاستقراء، ومنه ما قد يبدو على شكل أطلق عليه اسم **السلجسموس** دون أن يعدله في البيان وشعور القارىء أو السامع بضرورة الانقياد وترك المجادلة، إذ يوجد في هذا النوع من الدليل ما لا يوجد في القياس وإن اتخذ هذا الأخير صورته الظاهرة (انظر في هذا التعريف ابن سينا ص 418 وابن حزم ص 220). إن ابن حزم لا يترجم السلجسموس ويكتفي بوصفه وتمييزه عن أشكال الحجج الأخرى، ويعود الفضل في تخصيص كلمة برهان لهذا النوع من الأقيسة لابن رشد. فأصبح من المسلمات بعده أن الحكماء يعتمدون البرهان، وأن المتكلمين والأصوليين يعتمدون القياس (التمثيلي أو الاستقرائي)، والأدباء والخطباء المجاز. وعاد من أهم

النقاط الدالّة على اتجاه هذا المفكر الإسلامي أو ذاك موقفه من مسألة البرهان والقياس: ما الفرق بينهما؟ أيهما أعلق بالحق؟ أيهما يورث اليقين؟

لن ندخل بالطبع في صلب الموضوع إذ يمكن القول إن جلّ مشكلات الفلسفة، القديمة والحديثة، قد تندرج تحت مسائله المتشعبة. نترك جانباً النظر في القياس البرهاني إذ لا تخلو حقبة، منذ أن ألف المسند الأرسطي، من معارض له مشير إلى عيوبه. وبعض الملاحظات الاحترازية التي أبداها خصومه المسلمون هي مضمنة في النص نفسه، خاصة عند الكلام على الأشكال المنتجة وغير المنتجة. نركز إذن على تلك الاختيارات والتأويلات الخاصة بالمسلمين والتي لها أثر واضح على **العقلية** العامة التي نحن بصدد تحديد ملامحها.

يقول المناطقة إن ما يميز الحجة البرهانية، في شكلها الثلاثي، أي بحدودها الثلاثة، بمقدمتها وقرينتها وجامعتها (في عبارة ابن حزم)، هو أنها تؤدي بالضرورة إلى اليقين، لا إلى مجرد الظن، فتلزم العقل بالتسليم وتنفي عنه التردد والشك (الغزالي ص 153 عند كلامه على موضوع الاستقراء). لكن اليقين، وهذا ما نبهنا عليه سابقاً، ليس مفهوماً منطقياً، مثله مثل الشك والظن والترجيح. يصح أن يعتبر وسيلة، إشارة، لذلك المفهوم المنطقي، فيبقى أن نحدد بالضبط ما هو ذلك الشيء المضمن في البرهان والذي يترتب عنه اليقين. ما يجعل البرهان برهاناً منتجاً لليقين، ليس الشكل، إذ كل قياس قابل ليفرغ في شكل برهاني ومع ذلك لا ينتج يقيناً. يعدّ المناطقة أنفسهم أشكالاً برهانية غير منتجة كثيرة. غير منتجة بالنسبة لأي شيء؟ لزم إذن النظر في مادة البرهان، فأدّى ذلك النظر إلى التمييز بين الأنواع التي يَتجسد فيها الشكل البرهاني. والأنواع هي التي ذكرناها سابقاً: تلك المتعلقة بالمقادير الخاصة بعالم الرياضيات، وتلك المتعلقة بصفات واجب الوجود، وتلك المتعلقة بالأعراض. وعند التدرج من مستوى إلى آخر تختلف الميزة التي تجعل من البرهان برهاناً.

يشرح ابن سينا بوضوح برهان **اللمّ**. وبرهان **الأن** (ص 534). الأول له أساس (علة) في الخارج فيقنع العقل، والثاني له أساس في النفس فقط هو سبب التصديق. ويختم قائلاً: ان اللمية هي العلة والأنية هي الثبوت. يعني البرهان هنا

القياس الثلاثي. يبدو إذن أن الشكل واحد وأن كلا البرهانين يبعث اليقين في النفس، لكن الأول ينطبق على قسم من الوجود الخارجي وجود العينات الملموسة، فإنه يحتمل الجواب على السؤال (لِمَ) وبذلك ينتمي إلى نوع، والآخر ينطبق فقط على التصورات، بلا سند في الخارج، فيحتمل فقط تقرير (أن)، وينتمي إلى نوع مخالف. قد نعتقد، حسب هذا الشرح، أن البرهان اللمّي هو المتعلق بعالم المادة، فتكون العلّة قوة مادية محسوسة، والبرهان الأنّي هو الخاص بالتصديقات، فيكون الدافع هنا نفسانياً صرفاً، لكن هذا التأويل لا يلبث أن يتصادم مع الاتجاه العام لفلسفة ابن سينا. الأقرب إلى الصحة هو أن الخارج هنا لا يعني العالم المادي بل العلوي، وأن البرهان اللمّي هو في الحقيقة والعمق استنباطي تحليلي. الأفضل والأسلم أن نربطه بعالم المُثل الذي هو أوسع وأعم من عالم الرياضيات ـ في مثل هذا العالم الوجود واجبٌ ضروري، وكل مشابهة أو مساواة هي **معادلة** بالمعنى الكامل. ولهذا السبب ينحل القياس في البرهان كما تذوب الأنّية في اللّمية.

يواجهنا سؤال: هل تعميم البرهان الرياضي إلى برهان مثالي (خاص بعالم المُثُل)، برهان واجب الوجود، وتخصيص القياس الذي يولد الظن فقط، إلى عالم المجسدات، مانع أم لا من التدقيق في المنطق الرياضي وتطوير الرياضيات إلى ما سوى المعادلات؟ لا يَكفي أن نقول إن ابن رشد لا يشارك في إشراقية ابن سينا. يجب علاوة على هذا إثبات أن تأويل ابن رشد للبرهان، ذلك التأويل الذي ورثه عنه كل علماء الأندلس وضمنهم ابن خلدون، يضمن الانفتاح على عالم استغلق على ابن سينا.

وكعادتنا في هذا البحث نوضح حكمنا على تأويل الفلاسفة للمنطق بذكر تأويل كبار خصومه. معلوم أن ابن حزم اعتمد على نظرية البرهان لنقد القياس بكل أشكاله وأنواعه، على اعتبار أن القياس لا يفيد إلا الظن وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً. وهكذا يسبح في نفس الفضاء مع الفلاسفة، إلا أنه يذهب أبعد منهم إذ يقول لهم: مجال البرهان هو القواعد العامّة المستقلة بنفسها غير المرتبطة بالجزئيات إذا استغنينا عن الاستقراء. لا سبيل إذن للانحدار من عالم القواعد العامّة

إلى الخاصيات والعينات إلا **بالخبر**. وهذا الخبر اللازم لنا في حياتنا العملية اليومية متاح لنا. فهو المضمن في الرسالة، في **التنزيل** بالمعنى اللغوي للكلمة وكذلك المعنى الفقهي، ويجب أخذه على ظاهره. وهكذا نرى أن الفهم الصحيح للبرهان هو الذي يقودنا حتماً إلى التقيد بظاهر الخبر، والدليل على هذه الضرورة أن الفلاسفة أنفسهم ينتهون إلى الخضوع والانصياع لقول حكيم أو إشارة فلك أو نطق مَلَك..

ولا يختلف موقف ابن تيمية عن موقف ابن حزم مع أنه كان أكثر واقعية منه وأقل تطرفاً. يقول: «لا علم يقيني إلا بالحس الباطن والظاهر والقياس التمثيلي والقياس الحدود الثلاثة أعياناً جزئية». (ص 205). عوض أن يعلي من قيمة البرهان ليتخلص من القياس الذي قد يؤدي إلى التقول على الله كما فعل سلفه الأندلسي، فإن ابن تيمية يميز بين أنواع القياسات، البرهانية وغيرها، ويقبل ما يخص منها الأعيان والجزئيات دون ما يهم الكليات التي، وإن صحت، لا تنفع الإنسان الفرد في حياته اليومية. لذا نراه يفضل قياس المماثلة، على قياس الانطواء لغموضه، ويمتدح من يقطع القياس تبعاً لخبر مأثور على من يتابعه بناءاً على خبر مدخول. فاعتراضه الأساسي على البرهان، وعلى المنطق عامّة، هو: «أنه لا يفيد إلا أموراً كلية مقدرة في الذهن ولا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج» (ص 164) عكس ما قلناه في حق ابن سينا، الخارج هنا يعني بوضوح العالم المادّي، عالم البشر. فالأمور العملية لا تحتاج إلى حكم كلّي، بل إلى قياس واضح، بيِّن للجميع. يقول: «صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلّم». (ص 102) يوافق ابن تيمية على أن البرهان الأرسطي غير القياس في عرف المسلمين، لكن اليقين الذي يؤدي إليه لا يفيد المرء لا في شؤون دنياه ولا في أمور آخرته. لا يفيد في الدنيا لأنه لا يترجم إلى يقين في العينيات، فهذه إما محسوسات فتدرك مباشرة بحس الظاهر، وإما معقولات وتدرك بحس الباطن ولا دخل للبرهان في كل هذا. وأما عدم إفادتها في الآخرة فواضح إذ هذه منوطة بأوامر معينة لا دخل للعقل فيها.

تلخيصاً نقول إن نظرية البرهان عند المسلمين ارتبطت ارتباطاً مباشراً بمفهوم اليقين وارتباطاً عكسياً بمفهوم **الخارج**، ما نسميه اليوم بالموضوع. وكلا

المفهومين غامض مشترك يتحدد مضمونه بالكيفية التي يفهم بها **الموجود**. عند أنصار المنطق يؤدّي البرهان إلى اليقين لأنه يتعلق بموجود واجب الوجود. لكن لهذا السبب بالذات يمتنع علم الأعيان، علم خاص بالأعراض، بل يمتنع حتى توسيع الرياضيات إلى ما وراء أقليدس، إلى ما ليس قارًّا ضرورياً. أما عند أعداء المنطق، المدققين منهم، فاليقين الذي يتطلع إليه الإنسان هو الخاص بالعينيات والجزئيات، وهذه قد تعرف بالقياس والاستقراء بما يكفي الحياة العملية. هذا الموقف المتزن قد ينفتح على علم طبيعي استقرائي، إلا أن ذلك العلم يبقى في مستوى تجارب الصنّاع. وكما يحتل أصحاب الصنائع مرتبة دنيا في المجتمع فكذلك يكون ذلك العلم التجريبي من الدرجة الثانية. العلم اليقيني الوحيد، الذي يحفظه **العلماء** (بالمعنى المحدود)، والخاص بحقائق الأعيان، هو علم الحديث، لأنه إخبارٌ على تلك الحقائق من لدن مبدعها وخالقها.

لا حاجة للقول إن هذا التأويل الثاني هو الذي ملأ الميدان المعرفي لأن الأول نفسه يمده بجداوله.

11. العلّة

استدرجنا الكلام على البرهان إلى إثارة مسألة العلّة، لكننا لا نود أن نخوض في هذا الموضوع المتشعب ويكفينا ما قلناه عن التولد في الفصل الأول. ما يهمنا هو الآتي: لقد تميز العلم الحديث بإعراضه عن النظر في العلل وانكبابه على تبيان الظروف المواكبة لظهور حدث ما. فيتبادر إلى الذهن، عندنا وعند غيرنا، أن من انتقد مفهوم العلة في العهود السابقة على النهضة الأوروبية، في أية صورة وبأية طريقة، لا بد أن يكون قد أشرف على مدارج الفكر الحديث، وإن لم يذهب بعيداً لعوارض ثقافية واجتماعية لا قبل له بها. هل هذا رأي يستحق أن يعتبر؟

إن مفهوم العلّة مشكل في النص الأرسطي نفسه إذ يميز صاحبه بين أربع علل: الفعل، المادة، الصورة، الغاية[1]. هل هذه صور وأشكال لعلّة واحدة أم هي علل منفصلة مستقلة؟ واضح أنها غير متجانسة إذ يتساكن فيها المنظور الطبيعي أو

---

(1) تتلخص اعتراضات ابن رشد على استنتاجات الغزالي في التذكير بأن معنى العلة مشترك، ولذا تبقى في الغالب شكلية. ونفس الملاحظة تصح على مفهوم الإمكان.

الموضوعي حيث القوة بلا إرادة، والمنظور البشري حيث الإرادة بقدرة أو بغيرها، ومنظور واجب الوجود حيث الإرادة والقدرة. التساكن ناتج عن الاستقراء، كما هو الأمر دائماً في المسند الأرسطي، لكنه يختفي ويذوب متى يبدأ النظر، إذ النظر يستقل بمنظور واحد، فيبدو عندئذ مفهوم العلّة متناقضاً في ذاته. فلا يستقيم في أي نطاق (طبيعي، بشري أو إلٰهي). نستطيع أن نقول إن الإعراض عن النظر في العلة الذي ميز العلم الحديث هو ناتج عن تناقضات ذاتية وإخفاق جماعي عن تحقيق المفهوم أكثر مما هو ناتج عن جهد فريق بالتعيين هو المعارض لمنطق أرسطو.

بمعنى آخر إن العلّة في عالم الرياضيات وواجب الوجود، أي عالم الضرورة وبالتالي عالم البرهان اليقيني، محققة لكن غير منفصلة عن المعلول إذ هي الوجه الأقرب والأوضح له؛ والعلة في عالم الطبيعيات، عالم الاستقراء، غير محققة مع أنها قد تكون منفصلة عن المعلول. إذا ارتبط إذن العلم باليقين وارتبط هذا بالبرهان، لا مفر من أن تضاف العلّة المحققة إلى عالم الضرورة الذي يعرف بالاستنباط فقط. وهكذا النظر في العلّة، إثباتاً أو نفياً، لا يقود الذهن إلى عالم الأعراض، وبالتالي لا يمكن أن يستشرف مسالك العلم الحديث.

ونعرض هنا بعض الحجج على ما نقول.

يؤكّد ابن حزم: «من الناس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله كمتطلب في العقل عللاً موجبة لجزئيات الشرائع». (ص 317). قد يقال: هذا حكم مقصور على الشرائع والصواب فيه واضح إذا تذكرنا الإشكالات التي اعترضت المعتزلة عندما أرادوا تبرير التكاليف عقلاً. ثم نقرأ عند المؤلف نفسه: «ليس في الشرائع علّة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة». ويزيد الأمر توضيحاً إذ يؤكد: «العلة في الطبيعيات فقط». (ص 303) يبدو أن هذا الموقف لا يختلف عما يعزى لابن رشد، فنستطيع أن نستنتج أنه أقرب إلى المنظور العلمي الحديث منه إلى المعروف عن المتكلمين المعتزلة، لولا أن ابن حزم يحترز قائلاً: «وهي [أي العلة في الطبيعيات] لا تنفك عن المعلول». (نفس الصفحة) وهذه الملاحظة لا تدع شكاً في أنه لا يعني

بالطبيعة وبالعلة الطبيعية ما يعنيه العلم الحديث، لأنها نابعة من حرص ابن حزم على نفي ما يسميه **بالقِدمة** (ص 182)، أي سبق إرادة الله على فعله. يقول ويؤكد ان لا زمن غير الحاضر، وما سواه من ماضٍ ومستقبل فهو من تقدير الإنسان. عندما يقول: إن العلة لا تنفك عن المعلول في الطبيعة، فإنه يطبق عليها ما يجريه على عالم واجب الوجود، أي ينظر إلى الطبيعة من منظور أزلي. وهذا غير مستغرب إذ يتكلم بما أخبر الخالق عن خلقه. وما يؤكد فهمنا لعبارته أنه يعطي مثلاً مأخوذاً من الطبيعة فيقرّر «علمنا أن الصلب يؤثر في الرخو ضرورة ليس من أجل أنا شاهدنا ذلك في أجسام معدودة لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك (ص 301)» العلّة إذن في الطبيعة، إذا تحققت فهي من الضرورات العقلية، ولا علاقة لها بأي تجربة أو استقراء. فهي يقينية لأنها خبرية ولذلك نسميها عقلية، أما لو كانت تجريبية استقرائية فإنها إذن ظنية ولا تستحق أن تسمى عقلية.

ويقف الغزالي موقفاً مشابهاً. عندما يشرح النص الأرسطي يبدو وكأنه يتكلم كلام العلماء المعاصرين: «المقصود أن المعلل في الفقه والمعقول إذا توجهت المطالبة عليه بالعلّة ينبغي أن يذكر العلّة الخاصة القريبة التي بالفعل حتى يقطع المطالبة بـ لِمَ». (ص 250) نعلم أن الغزالي الفقيه والأصولي، القريب من دواليب الحكم، يعرف بالتجربة أنه لا يمكن في الحياة العملية الاستغناء عن مفهوم العلة، وإلا لم يعد أساس لأي تعزير أو عقاب، لأي حكم قضائي. إلا أنه يقول إن هذا المجال يكفي فيه الظن دون التطلع إلى اليقين. فلا داعي إذن للجوء إلى البرهان. ولهذا السبب بالذات، عندما ينتقل إلى الإلهٰيات، في شكليْها الكلامي والصوفي، لم يعد يحتاج إلى مفهوم العلّة فينقضه من أساسه، تماماً كما فعل ابن حزم، بإسقاط حجّية الاستقراء. يقول إن الاستقراء لا يتم إلا بفرضية: «أن للعالم قواعد ونواميس لا تتغير». (ص 148)، وهي فرضية مرفوضة، إذ بها تنتفي المعجزات والخوارق.

لا يكفي أن نقتطف عند أنصار المنطق الأرسطي، وهم أطباء في الغالب، أحكاماً منطوية على مفهوم العلة القريبة، لندّعي أن عقليتهم كانت (علمية)، اعتباراً لإحدى النظريتين حول أسس العلم الموضوعي، ولا أن ننتقي عند الأعداء نقداً

لمفهوم العلّة لنقول إنهم تجاوزوا تلك النظرية واستشرفوا النظرية الأخرى، لأن كلا الموقفين، عند القدماء، داخل بالضرورة في نطاق أعم هو غير نطاق العلم الموضوعي الحديث.

12. الممكن

عندما نقدم اليوم على قراءة كتب المنطق نكون قد تعرفنا بكيفية ما على الطبيعيات، الحيوانية والنباتية، على الفيزياء والكيمياء، على الرياضيات، بل على المعلوميات. لهذا السبب لا نستطيع أن نستحضر كيف كان يتقبل الصناعة المنطقية من كان يتعاطى بها قبل زماننا هذا.

ما يلفت نظرنا هو أن قسماً كبيراً من المسند الأرسطي يدور حول **الممكن** باعتباره يقابل مقابلة تامة الموجود. ونقرأ بالفعل عند محمد عبده مثلاً: «الممكن موجود قطعاً». (ص 367). لا أتصور قارئاً يقرأ اليوم هذه العبارة ولا يتوقف عندها مستغرباً. كيف يُقطع في أمر الممكن؟ إذا كان عقل من قوة محمد عبده يستطيع، وهو لا يكتب قصة خيالية، أن يثبت مثل هذه الجملة دون أدنى تعجب أو تردد، فلا بد لنا أن نفترض أن أفهام القدامى ممن كان يتلقى المنطق كانت مخالفة شيئاً ما لأفهامنا، لاختلاف منطلقات ومجالات التفكير.

إن المسائل التي نوقشت في المقاطع السابقة (الحد، الخبر، البرهان، القياس، العلة) تنحل كلها في مسألة واحدة، هي المتعلقة بالوجود. هل المنطق كله هو منطق القول أم هو منطق الكون؟ إذا كان الثاني فهو منطق الموجود، وإذا كان الأول فهو منطق الموجود والممكن معاً. وإذا كان الاثنان، كما هو الأمر في الواقع بسبب وحدة المنطلق والهدف، فهو خليط. والخلط يولد العديد من الشبهات والإشكالات والمفارقات.

وبما أن المنطق كلام، بل هو كلام على كلام وكلام على كلام على كلام، وهلم جرّاً، فلا بد أن يتمايز الموجود، وبالتالي يتمايز الممكن، إلى ما لا نهاية. وشيئاً فشيئاً يصبح الموجود وجهاً من الممكن، ويصبح الممكن، بكل مراتبه، هو

مجموع الموجود. فنقول بكيفية تلقائية وبدون أدنى تحفظ: ينقسم الموجود إلى ممكن وواجب (الغزالي، ص 330 وما يليها حيث تتوالى طيلة ثلاث صفحات كاملة التعريفات والتحديدات اللغوية حول الموجود).

يصبح الإمكان هو محلّ النظر لأنه مشكل، في حين أن الواجب واضح لا يداخله الاشتباه إلا إذا أقحم ضمن الممكن. يقول الفيلسوف المنطقي في تحديده: «الإمكان سلب ما يلازم ضرورة العدم أي الامتناع أو سلب ما يلازم ضرورة العدم والوجود معاً». ويقول في رسمه: «الإمكان قد خلا من طبيعة يستقل بها وعري من صورة ينسب إليها، وعاد وحكمه حكم المركبات في الحس والمفروضات بالوهم». (التوحيدي **المقابسات** ص 211 و 317). هل يستطيع أحد أن يوظف مثل هذه الأقوال في أي علم مفيد؟

تخترق مسألة الممكن النص الأرسطي من أوله إلى آخره، من المدخل إلى كتاب الشعر. نجدها في صلب الكلام على المفردات (غير، ضد، مقابل)، وعلى الجملة (الشرط، الاستثناء، الرجاء والتمني)، وعلى المقالات (القوة والفعل)، على أقسام الموجود (الواجب، الممكن والمنعدم)، على التمثل والتوهم في الخطابة والشعر. كل نظر في النفي والعكس، والاستثناء والشرط والمضارع والحركة والعدم والزمن والخلق، الخ، يؤدي إلى كلام طويل حول الإمكان والممكن.

قلنا إن المسند الأرسطي غير متجانس، لأنه مؤسَّس على استقراء أمثلة (أقوال) مأخوذة من ميادين معرفية مختلفة (النحو، الفقه، الكلام، الطبيعيات، الرياضيات، الشعر). لا مفرّ إذن من الاعتراف أن كل تقرير مبني على مثل ما (من النحو والفقه) يعارضه تقرير يبنى على مثل مخالف (من الكلام أو الطبيعة). فتتكثر الاعتراضات على الاعتراضات إلى ما لا نهاية. الأساس في كل مخالفة هو أن الموجود لا يُعرب، أي يتكلم، إلا بواسطة، وإذا كانت واسطة فلا بد أن يكون في العبارة المنطوق بها زيادة على الموجود. فيتسلّل بهذه الطريقة الإمكان. هذا ما نقوله اليوم بعد قرون من تقدم العلوم الطبيعية، وهذا هو بالضبط ما لم يكن متاحاً لأفهام غير مدربة على تلك العلوم. وبما أنهم كانوا ينطلقون من أن النطق، أي نطق، هو تعبير الموجود عن ذاته بدون واسطة، بما أن الإمكان يتمثل في الفهم

بأشكال مختلفة (لغوية، فقهية، طبيعية، إلهية) فلا يمكن لمفهوم الممكن أن يستقر ويتمحض. لقد انتبه لهذا الأمر التراجمة الأول، ونبّه عليه بإلحاح ابن حزم. كلّما دقق المناطقة المسلمون، أنصاراً كانوا أم أعداءً، وصلوا إلى مفاهيم قد تحمل في اللغتين اليونانية واللاتينية أسماء متميزة. يكتفي ابن حزم بتقسيم الممكن إلى قريب وبعيد ومتساوٍ، ثم يستخلص أن المتوهم هو الممكن (ص 198). وسبق أن أشرنا في بداية هذا الفصل إلى تدقيقات ابن سينا حيث يقرر أن الموجود يدخل في الممكن من وجه ويستثنى منه من وجه، وأن هذا الأمر هو الذي يتسبب في كثير من الشبه والتمويهات. واضح إذن أننا إذا اعتمدنا اللغة أساساً للتمثل بَان أن الفرق هو بين الحاضر والغائب، فيكون الممكن هو **المتوهم**. إذا اعتمدنا الفقه عاد الفرق بين الحلال والحرام، الواجب والممنوع، فيكون الواجب أمراً حاصلاً فعلاً والمحظور ممتنعاً وصفاً ويكون الممكن هو **المباح**. وإذا اعتمدنا الطبيعيات كان الفرق الأساسي هو الذي يفصل الواقع فعلاً وحالاً عن الأمر الذي سيتحقق في وقت لاحق، فيكون الممكن هو **الموجود لاحقاً**، وهو موجود قطعاً في عبارة محمد عبده. يليق بنا هنا أن ننبّه على أن العلاقة بين الحركة والعلة والزمن والمكان واضحة وأن غليليو سيفترق عن أرسطو في هذا المقام بالذات ومعه العلم الحديث عن القديم والوسيط. وإذا انطلقنا من الأنطولوجيا (الوجوديات) يكون الفرق أساساً بين الوجود وبين العدم، فيكون الممكن، كما رأينا في **مقابسات** التوحيدي، هو المسلوب مما يلازم إما الأول وإما الثاني، وهو بذلك المعقول في أعمّ معانيه.

لا نريد أن نستخلص من كل هذا أكثر من الآتي، وهو أن المناطقة المسلمين لم يواجهوا فقط صعوبات المفهوم كما كان حال اليونان، بل واجهوا صعوبات أخرى إذ استعملوا كلمة واحدة (ممكن) كمقابل لمفاهيم عدة (الحاضر، الواجب أمراً، الموجود فعلاً، الواجب الضروري..)، فعبروا بالممكن عن الغائب والمباح والمرجأ والعرضي.. واضح أن الأمر لا يتعلق باللغة بل يعود إلى ما فوقها. تمسّك السوفسطائيون بهذا الاشتراك في المعاني، لأنه كان منبع أكثر شبهاتهم. لذا قال ابن تيمية: «إن المنطق مظنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق». (ص 209).

ما هو أهم هو أن هذا التداخل في المفاهيم لم يمكن من تجاوز الشبهات القريبة الكشف والناتجة عن استعمال اللغة أو اصطلاح الفقه، ثم الانكباب على تلك التي تخص الطبيعيات والإلهيات للتمييز بين ما هو من قبيل الإرادة والأمر وما هو من قبيل الفعل والقوة، كما حصل ذلك، على ما يبدو، في أوروبا المسيحية أثناء القرنين الثالث والرابع عشر، عندما انصب الجهد كله على توضيح مفهومَيْ الحركة الفعلية والحركة الضمنية أو المحبوسة (القوة)، والبحث عن تجارب حسية مبتكرة تمكن من الفصل بين هذه النظرية أو تلك.

مهما يكن من أمر هذا الافتراض الناتج عما يقال عن أسباب وظروف تجارب غليليو، يبقى أن الأمر المؤكد لدينا هو أننا لا نستطيع أن نطالع اليوم تلك الصفحات العديدة المملّة عن الممكن والإمكان، حيث تتوالى الحدود والأوصاف، دون أن نجزم أن الغرض من كل هذا التدقيق والتشقيق كان تنزيه واجب الوجود من التعطيل ومن التشبيه بدون أدنى التفات إلى الموجود الملموس الطبيعي، لأن الجميع كان يعتقد أن ذلك **الموجود بالعرض**، المتغير باستمرار، لا يمكن أن يُعرف معرفة تامة يقينية، أي علمية، إلا عن طريق الخبر الصحيح المساوي للبرهان الضروري. نسلّم اليوم تلقائياً بأن النظر في الإمكان يؤدي لا محالة إلى التوقف ويدفع المرء دفعاً إلى الاهتمام بالموجود المحسوس وبه وحده، أي بالطبيعة، لكن الواقع التاريخي يفرض علينا أن نقول إن النظر في الإمكان كان عند المفكرين المسلمين، عند أنصار وعند أعداء المنطق، وسيلة فقط لإثبات واجب الوجود، دون أدنى انتباه إلى أن إثبات الواجب لا يثبت بالضرورة الوجود، كما اتضح ذلك لنظار القرون اللاحقة. ولربما كان في هذا الأمر إغراءاً للجميع للمحافظة على الشراكة في معنى كلمة ممكن. لم يكن أحد يودّ، وغرضه ما ذكرنا، أن يميز كل واحد من المعاني المشتركة بإبداع مفردة خاصة به.

قد يقول قائل: إننا نعلم اليوم أن علم الممكن ممكن، وهو ما تحقق في الإحصاء والرياضيات الاحتمالية. أما يكون في هذه الصفحات الكثيرة المسودة في شأن الإمكان والممكن ما يفتح الطريق للعلم المذكور لو ساعدت الظروف؟ هذا بالطبع أمر محتمل إذا قرئت بكيفية ما، وأعيدت صياغتها بالرموز المبتكرة في

العهود الحديثة، وقد تنتج عن تلك القراءة فوائد كثيرة. إلا أنه من غير الوارد عزو ذلك للقدامى كما لو كان إنتاجهم هم، كما لو كان تحقق بنظرهم وابتكارهم وعلى وعي تام منهم.

ما يجعل هذا الاحتمال غير وارد هو ما نقرأ عندهم بصريح العبارة. يقول كلود برنار: «لا بد لنا أن نعتقد [مسبقاً] أن المحال حسب نظريتنا ليس ممتنعاً بالضرورة» (**المدخل إلى الطب التجريبي** 1865 ص 71) هذه قاعدة أساسية لمن يتعاطى للعلوم التجريبية، وهي بالضبط ما يعمل المنطق القديم كله على تفنيده ومحوه من الذهن. إن ابن حزم مثلاً مرة يقر الممكن ومرة ينفيه حسب ما يترتب عنه في كل حالة في حق الخالق ولا يلتفت البتّة إلى أي شيء آخر. إذا كان نفي الإمكان يدخل الشبه على علم الله بما سيكون فإنه يثبت الممكن لهذا الغرض (ص 198). وإذا كان توهم الممكن يقود المرء إلى إجراء أحكام الظاهر على الغائب، كما هو الأمر في دليل الخطاب، فإنه ينفيه، بل يذهب إلى نفي العدم (ص 208). النظر هنا ليس في الممكن بقدر ما هو في الواجب عن طريق نفي أو إثبات الممكن حسب الحال. لذا قلنا إنه يفيد في مثل هذا الوضع أن يبقى مفهوم الممكن عاماً غير مدقق، وليس من الغريب أن تكون كلمة **احتمال** قليلة الاستعمال في الكتابات المنطقية الإسلامية. نشأت الرياضيات الاحتمالية عندما طبقت على الممكن أحكام المقادير والأعداد والنسب. طبعاً سبقت ذلك ظروف اجتماعية واقتصادية جعلت هذا التطبيق ممكناً. لذا قيل إن مفهوم الصدفة لم ينشأ صدفة (انظر مقال **كومه**) لا نخوض هنا في المسائل الاجتماعية والاقتصادية وما يترتب عنها من تقلبات في المفاهيم والأفكار. لكن نستطيع أن نقول إن الخلط اللغوي والمفهومي، الذي أشرنا إليه سالفاً، والناتج عن استعمال مغرض لكلمة ممكن كان، في غياب ثورة اقتصادية واجتماعية، كافياً لسدّ الطريق أمام كل محاولة لتدقيق معنى الممكن وتمييزه عن المعاني الأخرى وضمنها معنى الاحتمال.

يقول ابن حزم إن: «كل ما وقع عليه الإحصاء بالعدّ والكمية فمتناهٍ ولا بد». (ص 169) فكيف يحتمل أن ينشأ علم الإحصاء الاحتمالي، المبني أساساً على مفهوم اللاّمحدود، بمعنى اللاّمعدود، لمن يقرر ما قرره ابن حزم؟ إذا كان

الاحتمال ينطبق على ما لم يخرج بعد للوجود، ولكنه معلوم لله قبل الخلق، فهذا معروف قطعاً للخالق، وعن طريق الخبر، للمخلوق، ولا فائدة إذن في الظن والترجيح، إذ لو علم الله أن مصلحتنا في معرفته لأطلعنا عليه. أما إذا كان موضوع الاحتمال قد خرج إلى الكون، فيجري عليه العدّ والإحصاء ويكون علمه قطعياً بالحس والتجربة. الانفتاح على الاحتمال ممتنع من كلا الطرفين.

13. علمان أو مسلكان؟

قد يتصور القارىء أننا تعمدنا فيما سبق التعارض والتقابل في عرضنا لنظر المسلمين إلى المنطق اليوناني. هل تجاوزنا ما يوحي به الواقع التاريخي؟ لو لم يكن هذا التقابل حاصلاً بالفعل هل كان المنطق يستطيع أن يحافظ على مركزه في التعليم النظامي رغم معارضة النحاة واللغويين والأخباريين والمحدثين؟ وهل كان يستطيع أعداؤه أن يصلوا في نقدهم إلى مستوى الدقة والتحرير الذي نشاهده عندهم؟ أو لا يكون لهذا التساكن الطويل دلالة؟ وهي أن شيئاً ما كان يجمع بين الفريقين رغم عمق الهوة وحدّة الجدال؟ وفي حالة كهذه كثيراً ما يتبادل الفريقان المواقع، فيعود أحدهما يدافع، بدون وعي منه، عن إحدى قيم الآخر. ونلاحظ بعض هذا الخلف عند أنصار وأعداء المنطق.

لا غرض لنا في متابعة عرض باقي مفاهيم المنطق لأننا لن نحقق، إن فعلنا ذلك، أكثر مما حققنا إلى الآن في نطاق إشكاليتنا. لاحظنا أنه يوجد في كل مسألة تعرضنا لها تعارض بين مفهومين: الحد والرسم، الكلي والخاصّي، الجوهر والعرض، البرهان والقياس، اليقين والظن، الفعل والقوة، الواجب والممنوع، الوجود والعدم. ولو تتبعنا الإحصاء لكشفنا عن **ثنائيات** أخرى مثل الموضوع والمحمول، الاستنباط والاستقراء، الانطواء والمساواة، اللمّية والأنّية، الأزلي **والآني**، الخ.. ويعترف بهذه الثنائيات الجميع. ما يميز هذا المفكر عن ذاك هو وضوح العبارة وتدقيق المسائل. هذا التقابل هو بين ماذا وماذا؟ أيكون تقابلاً بين **علمين؟**

للإجابة على هذا السؤال نعود إلى ما يفهم من كلمة **علم** عند المناطقة

المسلمين. نجده في الجزء الخاص بالمطالب (ما؟ لم؟ كيف؟ متى؟). نلاحظ أن الجميع، الأعداء والأنصار، يعترفون «أن لكل علم مبادىء ومسائل» (ابن سينا، 523). يهتمون أولاً بالمطالب وهي عندهم الأساس، ثم يحررون أنواع الأسئلة التي يطمع الطالب في الإجابة عنها. فيقررون أن كل مطلب مجهول يستلزم معلوماً سابقاً عنه، مقرراً قبله، منه يستخرج ذلك المجهول المطلوب. دور المنطق، ملاكه، هو بالضبط بين الأول والثاني. يقول ابن سينا: «المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة». ويزيد موضحاً: «أما أن يتعاطى [المنطقي] النظر في كمية أجناس الأجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كأن ذلك مهم وهو غير مهم فهو خروج عن الواجب». ولا يتعدى الغزالي هذا المعنى وإن كان واضحاً لنا أنه يستغله لفائدة لدعواه: «أن العلوم الأولى بالمفردات تصوراً وبما لها من النسب تصديقاً تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك». (ص 225).

فالتقابل الذي أوضحناه ليس بين علمين، إذ العلم المباشر اليقيني، ما يكون المادة الأولى لعمل المنطقي، سابق على العملية المنطقية من أي نوع كانت. إذا كان هناك تقابل، كما هو الأمر، فإنه بين عملتين منطقيتين للوصول من نقطة إلى أخرى، من معلوم حاصل إلى آخر مستحصل. وأوضح عبارة عن ذلك نجدها عند ابن تيمية حيث يتكلم على: «الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية والطريقة القياسية المنطقية الكلامية». (ص 204) كل كلمة في هذه الجملة تستحق شروحاً وشروحاً. وليلاحظ القارىء أين وضع المؤلف العقل. هناك اتفاق على أن العلم الأول سابق بالضرورة على العملية المنطقية، التي هي استنتاجية تحويلية، وبالتالي أن العلم المستخلص يكون دائماً في مستوى العلم الأول وضوحاً وثبوتاً. لماذا توجد إذن طريقتان؟ لا ندخل هنا في التفاصيل، خاصة في شرح ومناقشة أقوال المتصوفة، ونقول إن الجواب الوحيد يكمن في وجود مستويين من الوجود، أكان أحدهما انعكاساً تلقائياً للآخر كما عند الطبيعيين من الحكماء، أو كان نتيجة أمر وخلق كما عند الإلهيين وأصحاب الشرائع. لذا لا انفكاك بين المنطق والأنطولوجيا، إذ مجرد **الكلام** أو **النطق** يحدث فجوة في الكون، وبالتالي

ازدواجية في موضوع الكلام، ومن هنا تتساوى وتتوالى الثنائيات. في هذه النقطة أيضاً لا خلاف بين الأنصار والأعداء، أما النفاة الذين لا يكتفون بمعارضة المنطق، فإنهم ينتهون إلى الصمت التام والدائم، فتنحلّ العبارة في التجربة والقول في الذوق.

يوجد خلاف بين أنصار وأعداء المنطق، لكنه يعود إلى مفهوم ذلك العلم الأول، المؤدي إلى اليقين والضامن لمطابقة العلم المستخلص لحقائق الأشياء. هل هو علم بالكليات فقط، وفي هذه الحال كيف الانتقال منها إلى الخاصيات التي هي مبتغى الطالب؟ أم هو علم بالخاصيات وعندئذ هل هي محصورة، فيستطيع الإنسان ضبطها، أم غير محصورة؟ هذان السؤالان يطرحهما كل من المنتصر للمنطق الأرسطي والمعارض له. إلا أننا نلاحظ أن جواب الأول غير حاسم ولا ثابت وجواب الثاني واضح مستقيم.

يجد الفيلسوف المتشبث بالنص الأرسطي صعوبة في التوفيق بين الاتجاه الأفلاطوني الإلهي الاستبطاني والاتجاه الاستقرائي الطبيعي الأرسطي بالمعنى الضيق، المضمنيْن معاً في المسند المعتمد. كيف نتصور جواباً يجمع بين الاتجاهين ويقرر وجود علم واحد مسبق، علم بالكليات المحصورة وبالخاصيات غير المحصورة، علم في نفس الوقت وَحْيي نظري يقيني وتجريبي عملي ترجيحي؟ لا مناص من تقديم أحدهما على الآخر، النظري في الاتجاه الأفلاطوني، العملي في الاتجاه الأرسطي الصرف. هذا التمييز، تقديم أحد الاتجاهين على الآخر، هو بالضبط ما حصل في الغرب المسيحي قبيل وبعد الثورة الفكرية الغليلية.. فإذا كان صحيحاً أن هذا الفصل والاختيار هو خطوة ضرورية لاكتشاف الطريقة العلمية الحديثة، بصرف النظر عن الموارد الفلسفية العقائدية وعن النتائج الفعلية، لزمنا القول إن الفلاسفة المسلمين لم يهتدوا إليه، لم يجرؤوا عليه، بل بقوا أوفياء للنظرة التأليفية التوفيقية حتى عندما نادوا مع ابن رشد بالعودة إلى أرسطو الصحيح. لم يستقل أبداً عند أي منهم مستوى الوجود الذي هو ملاك المسلك الاستقرائي (الطبيعي لا الشرعي) لكي يتمحص بعد ذلك الموجود الذي هو ملاك المسلك الاستبطاني (الرياضيات)، فيتحرر من الخضوع إلى الإلهيات.

مقابل هذا التداخل، وربما بسببه، نجد عند أعداء المنطق وضوحاً في الرأي وحسماً في الاختيار، إلا أنه في اتجاه رفض المنطق والدعوة إلى الاستغناء عنه بعد نقده وإظهار عيوبه. قالوا: ما ينفع الناس في كل الأحوال هو العلم بالخاصيات، وبما أن الكليات لا تؤدي بنفسها إلى تلك الخاصيات، باعتراف المناطقة أنفسهم، أي نفع في معرفتها؟ يكفي أن نصغي إلى الخبر اليقين، خبر من يضمن مطابقة الكليات والخاصيات لأعيان الموجودات. فهذا الطريق أكثر أختصاراً وأضمن، يجمع يقين علم الكليات بنفع علم الخاصيات. وهكذا تمّ عند هؤلآء الخصوم الاستغناء عن المسلك الاستنباطي، وعندهم وحدهم، لكن لا للتركيز على المسلك الآخر، أي الاستقرائي، بل لإغماس الكل في علم مباشر مبني على **الخبر** وحده (لا على الذوق كما عند المتصوفة). لا يرى هؤلاء الخصوم ضرراً في التفكير في المسلكين معاً، تفكيراً تمهيدياً نظرياً، دون التوجه إلى التوظيف والتطبيق، إذ يوجد مسلك يجزىء عن كل ذلك العناء. (انظر الرسم آخر الفصل).

فإذا كان الفيلسوف الحكيم قد قطع الطريق عن تحول المسلك الاستبطاني إلى نظر في الرياضيات، باختلاف مراتبها، لعدم التمحيص والفصل، فإن عدو المنطق الذي يتظاهر بمناصرة المسلك الاستقرائي منعه أيضاً من أن يتطور على يده ويتحول إلى علم تجريبي حقيقي، وذلك بالتوجه، مباشرة بعد نقد العلم بالكليات، إلى مسلك أسهل وأضمن لا يتطلب أكثر من الاصغاء إلى خبر يقين عن كل الخاصيات المرئية وغير المرئية، الطبيعية والماورائية.

المطلق

II	I
الرسم	الحد
الخاصّي	الكلي
العرض	الجوهر
التمثيل	الانطواء
الأنّ	اللمّ
القوة	الفعل
الممكن	الموجود
الجائز	الواجب
الآن	الأزل
الظن	اليقين
الاستقراء	الاستبطان

2ـ عقل المطلق

خلاصة القسم الأول

العقل والعلم

وهكذا نرى انه يجب علينا ان نستخرج كل افكارنا من الأشياء، اي
من موجودات ملموسة

سبينوزا

1. المنطق في خدمة العلم المطلق

قد يظن بعض القراء أن إشكاليتنا، أي نوع السؤال الذي نطرحه باستمرار على المادة التي ننظر فيها، هي التي تقودنا إلى نفس الخلاصة، فنكون قد كيّفناها مسبقاً حتى توافق أغراضنا. غير أننا استطعنا أن نستحضر شواهد من جهات متعددة دون أن يشذ منها شاهد واحد. أفلا يدل ذلك على أننا وضعنا أصبعنا على ظاهرة مشتركة بين جميع المفكرين المسلمين من أي اتجاه كانوا؟

استشهدنا بفلاسفة، فوجدناهم ينطلقون من، وينتهون إلى، ما أسموه **بالتعاليم**، وهي مفردة أصبحت تعني الرياضيات لكنها احتفظت بما علق بها من آثار التلقين الباطني والحكمة الخالدة. واستشهدنا بمتكلمين، فقهاء وأصوليين، فوجدناهم ينطلقون من، وينتهون إلى، **نصّ** تمّ حوله الإجماع بطرق مختلفة من الاجتهاد والتأويل. واستشهدنا بمحدثين، فوجدناهم ينطلقون من، وينتهون إلى، **نص** ظاهر لا يحتاج إلى تخصيص أو توضيح أو تعميم. واستشهدنا بسلفيين، فوجدناهم ينطلقون من، وينتهون إلى، **نص** محدود بفهم انحدر إلينا من السلف بسند متصل.. هذه **نصوص** تتفاوت بياناً وعمقاً وشمولاً، لكنها دائماً مسورة كما يقال، ووجه الحصر فيها هو بالضبط ما يضمن مطابقتها للحق وبالتالي يبعث في النفس الطمأنينة واليقين.

النص هو مرآة العقل والكون معاً، لذا يحصل به العلم البرهاني القطعي اليقيني. فالنص كلام وبيان، بل هو الكلام. الكون والقول والحق والعلم والعقل، كلها مفاهيم تصح بينها المعادلة والمماثلة، وذلك بأدلّة برهانية قاطعة لكل جدال.

لماذا نتعجب إذا وجدنا أن عقل العقل، أي النظر في المنطق، يساير ويطابق عقل المطلق، أي النظر في الكون؟ لا عجب أن ينحلّ المنطق في الوجوديات، وتنحل هذه في ذاك. إن النظر في عقل هو في آخر التحليل نظر في عقل شيء ما، وذلك الشيء يعود بالضرورة ليحلّ في عقل أعلى وأعمّ أي في مطلق. علمٌ مطلق لا بد أن يكون علماً كلامياً. ومنطقٌ كلاميّ، منطق لا يفصل القول عن الكون، لا بد أن يكون منطق المطلق. متى وضعنا المنطق محلّ الحد الأوسط، بين علم حاصل وعلم مستحصل، ومتى كان الأول مطلقاً، كان الثاني بالضرورة مطلقاً كذلك.

2. العقول ملائكة

ربما يؤخذ علينا أننا لم نعرض إلى حدّ الآن لما قاله المسلمون أنفسهم عن العقل. فعلنا ذلك عمداً. أخرنا عن قصد النظر في تلك الأقوال والأوصاف وهي تكاد لا تُحصى. لو بدأنا بالتعريفات المضمنة في القواميس وكتب الكلام والمنطق والحكمة والفقه وحتى الأدب، كما يفعل غيرنا، لما انتهينا إلى نتيجة، ولاستحال علينا حتى تنظيم تلك المادة الغزيرة التي يغلب عليها التداخل والخلط، حيث يتساكن المتقدمون والمتأخرون من كل مدرسة ومن كل مشرب واتجاه. الآن، والآن فقط، بعد هذه التحليلات حول عقل المطلقِ وعقل العقل، نستطيع أن نباشر الحكم بشيء من الإنصاف على الكيفية التي تعرّف بها العقلَ كتب المنطق.

وليكن مرجعنا في هذا الباب **معيار العلم** للغزالي حيث يلخص كلام الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) والمتكلمين (المعتزلة والأشاعرة) ثم كلام ما يسميهم بالجماهير ويعني بلا شك الفقهاء غير الأصوليين والمحدثين. نأخذه مرجعاً هنا بصفته راوياً لأقوال غيره رواية صادقة بينة وافية، لا بصفته متكلماً أصولياً متصوفاً.

يفتح الغزالي عرضه قائلاً: «وسائر العقول ذكرها الفلاسفة في كتاب النفس». (ص 276)[1] وهذه ملاحظة في غاية الأهمية، مع أنها لا تخفى على من يتمعن في فحوى النصوص. العقل مفهوم **نفساني** عند المفكرين المسلمين، فلاسفة كانوا أو لا، حتى في نطاق المنطق. وهذا يعني أن العقل دائماً **موصوف** لأنه قسم من الكون، والكلام عليه كذلك، والكلام على الكلام وهلم جراً. فلا يكون أدنى تفاوت بين العقل الذي نبدأ منه والعقل الذي ننتهي إليه. الكل موجود موصوف. لا يحصل أي تعمق في عملية عقل العقل، وإنما الحاصل دائماً بسط وتمكين فقط.

المعطى الأول، حسب تلخيص الغزالي لأقوال الفلاسفة، هو المعنى الجماهيري، المعنى المضمن في اللغة المتعارفة بين الناس والتي تعكس الحياة العملية والسلوكية والفكرية. هذا المعنى هو الذي يقف عنده المتكلمون حسب الفارابي: «والمتكلمون يعنون به المشهور في بادىء الرأي عند الجميع». وها تحديد الباقلاني المتكلم: «العقل هو علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات». وها عبارة الغزالي ملخصاً رسم المتكلمين عامة: «العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة» (ص 276). ويبقى بالطبع المحدثون في نفس الإطار: «العقل قوة أفرد الله بها النفس تميز بها جميع الموجودات على مراتبها وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها..، وهذا التمييز هو حدّ إدراك العقل الذي لا إدراك غيره». (ابن حزم ص 312 و 318) وكذلك «العقل إنما هو عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بكل المعاني العامة أو الخاصة». (ابن تيمية ص 203). يقول الفيلسوف إن المتكلم لا يختلف في شيء عن المحدث الحشوي الذي لا ينفصل عن إدراك العوام، وإن تفنّن أحياناً في العبارة. يبدو بالفعل أن المتكلم، وأحرى المحدث، يتوقف عند القول إن العقل، أي عقل، هو هبة ربانية، قوة مبثوثة في النفس تجعل البشر يميزون تلقائياً وباطمئنان الحق من الباطل، الجائز من الممتنع، والحلال من الحرام والصدق من الكذب..

بعد هذا التمهيد يدخل الفيلسوف إلى الحيز الخاص به، فيصنف العقول. أول

---

(1) قارن مع ما جاء في رسائل حول المنطق، تحقيق الأعسم، ص124.

ما يفعل هو فصل العقل **العملي**، الهادي إلى الخير وإلى السلوك السوي، عن العقل **النظري** الذي يقود إلى الحق والفكر المستقيم. كلاهما يكون أولاً بالقوة فقط (العقل **بالملكة** بالنسبة للأول، والعقل **الهيولاني** بالنسبة للثاني)، ثم يتحقق في عقل **مستفاد** وفي عقل **بالفعل**. وآخراً يلتقي الاثنان في عقل أعلى واحد هو العقل **الفعّال** الذي يقول عنه الفيلسوف أنه: «المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات نسبة الشمس إلى المبصرات».

لا غرض لنا في البحث عن صحة هذا التصنيف الذي يفترض، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، مطابقة تعاليم أفلاطون لتحليلات أرسطو، وكذلك تجانس هذه التحليلات نفسها في المسند المنطقي وفي كتب أرسطو المخصصة للنفس وللأخلاق. نقبل إذن هذا التأويل على علاته، ونتساءل: ماذا يميز العقل الفعّال عن عقل المتكلمين؟

يقول الفارابي: «عقل أرسطو في كتاب **البرهان** قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر، بل بالفطر والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر». أو لا يوافق هذا ما رسم به المتكلمون العقل؟ هناك فرق، وفرق مهم، لكنه خارج اللفظ، وهو أن نظرة الفلاسفة حركية تنطلق من عقل جامد (بالملكة والهيولاني) إلى عقل قابل للتطور والنمو (المستفاد وبالفعل)، بواسطة عقل محرك هو الفعّال. يوجد بلا شك هنا عرق ينزع إلى التثليث، إما عن طريق التراجمة الأول أو عن طريق الدعوة الباطنية، في حين أن عقل المتكلمين حيّ من الأصل بما أنه مخلوق موهوب. الفرق هنا راجع إلى موقف ما ورائي وقد يغيب بالمرة عن المنطقي الصرف. فيرى في تعدد **العقول** تعدد الأوصاف فقط. لذا استطاع الغزالي أن ينهي عرضه بهذه الكلمة غير المنتظرة في كتاب منطق: «وقد يسمون هذه العقول ملائكة». ولربما في هذه الجملة ما يبرر تأويلنا لمقالة الفلاسفة. هذه العقول هي شخوص على مستوى واحد من الوجود في الكون، وليست درجات من وعي العقل بنفسه، رغم ما قد توحي به بعض العبارات. لا يمكن القول مثلاً إن العقل المستفاد هو حالة أكثر وعياً وتجريداً من حالة سابقة لنفس العقل، إذ ما يجعله مستفاداً هو بالضبط

الإفادة وحشد المعارف. إذا جاز أن يستعمل الفلاسفة والمتكلمون والمحدثون كلمة **ملائكة** للتعبير عن العقول، فهذا يدلّ على أن أقوال الفلاسفة المسلمين، في تأويلهم لكلام أرسطو، هي أوصاف ورسوم وليست حدوداً، صور مجسدة لمعنى واحد، وهو أن العقل الذي يضمن صحة كل التصورات والتصديقات هو الوعاء الذي يحلّ فيه، أو المرآة التي ينعكس فيها، الحق المطلق.

لا يمكن في إطار هذا التحليل أن نقول إن العقل واحد ولكنه على درجات من التعمق في ذاته، فيكون العقل النظري أساس العقل العملي، ويكون النظري بدوره على مستويات، كل واحد يؤصّل الذي يليه. كما يمتنع القول إن العقل واحد وإن تنوع بتنوع المعقولات: الطبيعة، السلوك، المجتمع، الفن، التاريخ، الخ...

قد يقول البعض: ما لنا وهذا التشبث بأوصاف أرسطو؟ لماذا نفترض أن كل مفكر مسلم تقيد بها ولم يتجاوزها أبداً؟ لماذا لا نعرض عن كل هذه الشروح ونتوجه مباشرة إلى الأعمال، إذ قد نجد فيها غير ما تعلن عنه الشروح والتعاليق. واضح أن الغزالي، الذي يكتفي في **معيار العلم** بتلخيص النص الأرسطي، يتجاوزه شيئاً ما في **ميزان الأعمال**، ويتخطاه كلياً في صفحات كثيرة من **إحياء علوم الدين** عندما يتكلم على أعلى مراتب التجربة الصوفية. لماذا لا نأخذ هذا العقل ـ إذ ـ يعقل ونعتمده في تحليلاتنا؟ هذا مشروع قابل للإنجاز، قد أنجز بعضه هنا أو هناك، وسنقول قولاً موجزاً في شأنه قبل نهاية هذه الخلاصة. إلا أنه في هذه المرحلة من البحث لا يغير شيئاً من المسألة المطروحة.

حتى لو صحّ لدينا أن بعض المفكرين المسلمين، عندما أعملوا الفكر في مادة ما (لغوية، فقهية، كلامية، طبّية، الخ..)، قد فعلوا ذلك بعقل غير الذي رسم في المسند الأرسطي والذي كانوا يعلّقون عليه إيجابياً وبإسهاب في شروحاتهم، وتجاوزوا بذلك حدود المنطق المعروف في عهدهم، فهذا الاكتشاف لا يفيدنا في شيء لأنه لم يؤثر في نظرية العقل التي بقيت دائماً وفية للنص الأرسطي. فيكون ذلك العقل المغاير، عقلاً خاصاً بصاحبه، غير واعٍ بذاته. وكلامنا هنا هو في المنطق، ذلك العلم الذي يهدف إلى إدراك ماهية العقل ـ إذ ـ يعقل.

مهما يكن فضل ونبوغ هذا العالم الإسلامي أو ذاك، فالنظرة العامة إلى العقل

هي التي وصفناها. العقل مخلوق، قوة موهوبة، قدرة النفس على التمييز. هذا ما يتبادر لذهن العوامّ وما يقرره أصحاب الحديث والمتكلمون. أما الفلاسفة فإنهم يستهدفون تجاوز هذا المنظور الأولي. يودون أن يدخلوا حركية ذاتية في المفهوم، إذ هذا هو ما تؤدي إليه الملاحظة، أكانت تخص الفرد في المطالب التربوية أو تخص النوع في المطالب التاريخية. لكن بعد الوصف والتصنيف، ينتهي الفيلسوف إلى عقل فعّال، فيرسمه، لسبب يتعلق بالأنطولوجيا، برسم عقل المتكلمين. فيستطيع أن يؤوِّل كل العقول السابقة على أنها ملائكة.

واضح أن تلك العقول (الملائكة) هي أعيان قائمة بذواتها، وليست مراتب لعقل واحد، عقل بشري يتعمق في ذاته ويعقل في كل مرة عملية عقله. واضح أن العقل النظري والعقل العملي لا يختلفان بالمضمون (الفكرة، السلوك الفردي، السلوك الجماعي)، بل بالهدف (الحق، الخير...) النظرة تصنيفية باستمرار لأنها نظرة نفسانية، وليست نقدية تجريدية، أي منطقية بالمعنى المحدود. وهذه النظرة الجماعية هي التي تهمنا في هذه الدراسة لما لها من علاقات، حقيقية أو وهمية، بالعلم في معنييه التقليدي والمستحدث.

3. الاستبطان والاستقراء

أرَّخ جوزيف نيدهام للثقافة والعلوم في الصين، مركِّزاً على ما يربط تلك الثقافة وتلك العلوم بالكتابة (الحرف) وباللغة، وبالتالي على ما يميز منطق الصينيين عما يعرف تحت نفس الاسم في الغرب. فيقول: «لست من الفيزيائيين، ولذلك لا أرى أن العلم، كل العلم، هو الفيزياء كما أسسها غليليو وهذّبها **نيوتُن**، لا أرى أن لا علمية إلا فيما تحدّه الهندسة اليونانية. هناك علوم غير الفيزياء، وقد تظهر في أوروبا نفسها علوم مستقلة تماماً عن العدد والمساحة، فيتضح للجميع أن منطق الصينيين، الذي يقتربُ من الجبر، يستطيع أن يؤسس علماً لا يقلّ موضوعية عن الذي تأسس في الغرب على المساحة». كتب نيدهام هذه السطور قبل الثورة المعلوماتية التي غيرت كل مقاييس العلمية وأبدلت لغة بأخرى ومنطقاً بآخر، فحققت بذلك بعض ما تنبأ به. إلا أن هذا الكاتب نفسه الذي أوقف حياته على

تفنيد ادعاء الأوروبيين أنهم وحدهم اخترعوا العلم والتكنولوجيا، يختم ملاحظاته محترزاً: «رغم كل هذه الافتراضات يبقى أمامنا سؤال لا سبيل إلى الإجابة عنه: هل كان في الإمكان اكتشاف علوم غير غليلية وغير نيوتُنية بدون المرور بمرحلة غليلية، أي بدون المرور بمسلك المنطق اليوناني؟». ونستطيع نحن أن نذهب أبعد ونقول: هل صحيح أن العلوم المستحدثة غير الغليلية لا تتضمن بكيفية أو بأخرى قواعد غليلية، بصرف النظر عما هو غليلي في المجتمع المعاصر المحيط بكل مؤسسة بحثية اليوم؟

من نافل القول إن عدداً كبيراً من الدارسين العرب والمسلمين يوافقون على مقولة نيدهام دون انتباه لما أبداه من احتراز. هل هم محقون في ذلك؟

أثبتنا فيما سبق من هذه الدراسة أن الفلاسفة المسلمين، أنصار المنطق اليوناني، يميزون بين نمطين من العلم: أحدهما (I) استبطاني يقيني، والثاني (II) استقرائي ظني. قلنا إن (I) أفلاطوني النزعة و (II) أرسطي بالمعنى الضيق. نجد بالطبع نفس الثنائية في الغرب المسيحي. وبما أن الثورة العلمية، المرتبطة باسم غليليو، حصلت في الغرب، يحق لنا إن نتساءل: بأي النمطين اتصلت تاريخياً؟ لأن هذا السؤال قد يعيننا على توضيح مسألة تهمنا بكيفية خاصة وهي المتعلقة بما منع ظهور نفس الثورة العلمية عندنا[1].

قلنا إن هناك نظرية شائعة تدعي أن العلم الحديث متصل بالاتجاه الأرسطي الاستقرائي. لذلك قال بعضنا: بما أن أعداء المنطق اليوناني من المسلمين كانوا أيضاً أنصار الاستقراء، فلا بد أن يكونوا قد استشرفوا بعض قواعد العلم الحديث. يعتمد هذا القول على دراسات جزئية، متجاوزة في معظمها. وهو قول لا يأخذ بعين الاعتبار نظرية أخرى، أقل انتشاراً بين الهواة والمبتدئين، لكن لها أنصار كثيرون بين المتخصصين في الأبستمولوجيا ومنطق العلوم. يؤكد هؤلآء أن العلم الحديث، في الصورة التي تعتبر الأكثر جدّة، أي فيزياء غليليو، مرتبط بالعكس بالتأويل الأفلاطوني. تبقى القضية معلقة، حتى لمن لم يقتنع بما سقناه من شواهد على أن أنصار المنطق اليوناني وأعداءه من المسلمين كانوا جميعاً غير مستعدين للانفتاح على دراسة

(1) تتمة لما جاء أعلاه، ص123 وما بعدها.

الطبيعة دراسةً موضوعية مفيدة بسبب تصورهم لماهية وهدف العلم.

إلا أن المسألة قد تعود إلى الواجهة بسبب ما يقال اليوم عن ثورة علمية جديدة معاكسة لكل ما تميز به علم غليليو ونيوتن. بناءاً على هذه المعطيات قد يقول من يدعي متابعة المستجدات العلمية في الغرب ويكون هدفه الأول هو الدفاع عما يسميه بالأصالة الثقافية: إذا كان هناك نمطان من العلم، وكان العلم الغليلي الذي نشأ في الغرب ولم ينشأ في دار الإسلام، مرتبطاً بأحدهما، نعني النمط الأفلاطوني (I)، ألا يحتمل أن يرتبط النمط الثاني (II)، مهما كان وعلى أي شكل ظهر لأذهان بعض المسلمين، بعلم آخر، غير غليلي، يكون قد ظهر بعضه في الماضي وننتظر اليوم أن يظهر بعضه الآخر فيما يستقبل من أيام؟ وفي هذه الحال ألا يجب تغيير كل الأحكام، إذ ما كان يبدو مانعاً لظهور قفزة علمية غليلية قد يبدو لنا اليوم بصفة الذرع الواقية، الصارفة عن الخطأ والتيه، في ضوء الثورة المضادة المرتقبة في الغرب؟ وبدأنا بالفعل نسمع بوادر هذا الاستغلال الجديد والطفيلي لبعض الكتب الصادرة في أوروبا وأمريكا. فلا بد لنا أن نقول كلمة موجزة في هذا الباب.

نمطان

الفكرالإسلامي		علمغليليونيوتن ثورة علمية		علم اليوم ثورة مضادة	
I	II	I	II	I	II
أفلاطوني	أرسطي	أفلاطوني	أرسطي	نمط غليليو/نيوتن	عهد جديد
استبطان	استظهار	استبطان	استقراء	أفلاطوني	أرسطي
	(استقراء)	كم	كيف	ماهية	عرض
يقين	ظن	مكان	زمان	دوام	تغير
علم	رأي	معدود	غير معدود	المحض	المختلط
واجب	الطبيعة		الطبيعة	المنتظم	المعقد
الوجود				الضروري	المحتمل
				الطبيعة	

3. نظرية العهد الجديد وعلاقتها بثنائية العلم عند المسلمين

4. العهد الجديد

ابتداءاً من الثمانينات صدرت عدة مؤلفات لعلماء مرموقين حازوا على جوائز عالمية، ينادون بضرورة إبرام **عهد جديد**. ويعنون بهذه العبارة الغامضة تغيير القواعد المعتمدة بهدف التصدي لظواهر طبيعية مهمة جدّاً، بقيت مهملة إلى حدّ الساعة، وهي كل المظاهر المتميزة باللاّانتظام واللاّقرار واللاتوازن واللاّصفاء، إلخ... يدعون بصريح العبارة إلى ترك النمط (I)، أي علم الكليات وطريقة الاستبطان، والعودة إلى النمط (II)، أي علم الأعراض وطريقة الاستقراء، وبذلك فصل العلم عن الحقيقة المطلقة واليقين وربطه بالاحتمال والترجيح.

إلى حدّ الآن حاولنا أن نفسر عدم انفتاح الفكر الإسلامي على علم تجريبي - على المستوى النظري - بكون الفلاسفة الحكماء، أنصار المنطق اليوناني، تشبثوا بنمط أفلاطوني وطبقوه أساساً على واجب الوجود، فابتعدوا بذلك عن فحص الطبيعة المحيطة بهم ودراستها دراسة شاملة منتظمة ومستهدفة المنفعة المادية، وفي الوقت نفسه بكون أنصار الاستقراء الذين كانوا، رغم عداوتهم لمنطق اليونان، يستطيعون أن يتوجهوا إلى دراسة الطبيعة، أغلقوا على أنفسهم ذلك الباب لأنهم بادروا إلى قبول صحة الإخبار عن الخاصيات ولم يعودوا بحاجة إلى بحث طويل ومضنٍ وغير مضمون. نجد بالطبع نفس الثنائية في الغرب المسيحي، مع اختلاف قد يفسر ظهور الثورة العلمية هناك وعدم ظهورها بين المسلمين. والاختلاف هو أن أنصار المنطق اليوناني هم الذين تشبثوا بمنطق الاستقراء. فنما بذلك علم تجريبي حقيقي انطلاقاً من القرن الثالث عشر.

صحيح أن عهد النهضة الأوروبية والإصلاح الديني تميز بردّة أفلاطونية. فسارت الثورة العلمية الغليلية في نفس السياق. عادت إلى المنطق الاستبطاني، إلا أنها وضعت الطبيعة محل واجب/الوجود. وهذا واضح لمن قرأ سبينوزا في هذا الإطار، أي باعتباره فيلسوف الثورة العلمية الغليلية - الديكارتية. حققت تلك الثورة الفكرية في ميدان الطبيعيات ما حققه الفلاسفة المسلمون في ميدان الالهيات.

إذا قابلنا الثنائية الموجودة في الإسلام وثنائية عهد ثورة غليليو وجدنا المفاهيم هي هي ولكن بعلاقات معكوسة (انظر الرسم البياني). تتلخص الثورة في نقل

الطبيعة من العمود (II) إلى العمود (I)، من الاستقراء وعلم الأعراض والظن إلى الاستبطان وعلم الكليات واليقين القطعي. وبسبب هذا العكس في علاقات المفاهيم تمتنع كل مقارنة توحي بالتماثل. الاستقراء الأرسطي موجود هنا وهناك، لكنه منتج في الغرب قبل وأثناء وبعد ثورة غليليو، بل رغماً عنها، في حين أنه غير منتج، أو منتج بالصدفة والطفرة، دون أدنى انتظام وتراكم في الإطار الإسلامي، لأن من يدعو إليه من الفقهاء والنحاة وغيرهم يطبقونه على نص **الأمر والكتاب**، لا على نص الطبيعة وما تحويه من آيات ورموز. وكذلك نجد الاستبطان منتجاً أثناء النهضة وبعدها في إطار ثورة غليليو وغير منتج عند الفلاسفة المسلمين لأن وجهتهم كانت نحو عالم المثل وليس نحو عالم الأجسام.

واليوم نواجه ثنائية من نوع جديد. وجه الجدة أن بعض كبار العلماء يطالبون صراحة بأن ننقل من جديد الطبيعة من عمود (I) ونعيدها إلى العمود (II). هل يصح أن نقول إننا عدنا إلى حال الثنائية الأولى؟ هل يليق بنا أن ندعي أن أنصار أرسطو الحقيقيين كانوا في الواقع الفقهاء السنيين الذين حاربوا التأويل الأفلاطوني تحت غطاء حملتهم على منطق اليونان؟

الواقع أن هذه الثنائيات غير متجانسة، لا ينطبق كل حد في واحدة على الحدّ الذي يقابله في الثانية والثالثة. الاستقراء في الفكر الإسلامي، وإن سميناه أرسطياً، هو غير استقراء عهد النهضة، وغير ما يعنيه اليوم من يدعو إلى ربط «عهد جديد» وتأسيس علم أعراض عوض علم الماهيات الذي أسسه غليليو وطوَّره نيوتن.

إن عبارة «العهد الجديد» من إبداع إيليا **بريغوجين**، وهو باحث يشتغل في بلجيكا وحاز على جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1977. وأصبحت رمزاً لحركة أبستمولوجية نشيطة وإن كانت لا تزال تمثل أقلية داخل المنتظم العلمي المعاصر. يتزعمها علماء مرموقون، كما قلنا، إلا أنهم في الغالب يشتغلون «على الهامش» وبين التخصصات، مما لا يرضى عليه الباحثون التقليديون، أي الأوفياء لقواعد فيزياء غليليو ونيوتن. يقول هؤلآء الباحثون في مسائل مشتركة بين الكيمياء

والاقتصاد والمعلوميات والبيولوجيا، إلخ، ان النمط التقليدي في البحث العلمي، أخرج، مع غليليو، الظواهر الطبيعية من ملاك الاستقراء إلى ملاك الاستبطان. لكن لكي يتأتى له ذلك اضطر إلى تحويل الكيف إلى كمّ ـ وهو أمر مستحيل في نظر ابن حزم ـ، وتصور الزمن على شكل المكان ـ وهذا واضح في تحديد الحركة ـ، وجمّد اللحظة في الأزل. بعد كل هذا لم يعد يحتاج إلى **علّة**، فاستغنى عنها وأبدلها بمفهوم الملازم والمعامِل والمساوي. لكن لهذا السبب بالذات لم يعد قادراً على دراسة غير النظائم المقفلة. فجعل من سمات الموضوعية، أي القابلية للدراسة العلمية، القرار والتوازن واللاّمفاجأة. فأقصى الأعراض والمتغيرات وكذلك حالات الانفجار والانقلاب والتحول السريع. فلا غرابة إن هو عجز باستمرار عن فهم كل ظاهرة تحتمل الفجأة، من بروز الحياة، إلى انفجار البراكين، إلى تقلبات الجو، إلى الخلل العقلي، إلى كساد الاقتصاد، إلى انحلال المجتمع، الخ،.. بعبارة أخرى عجز عن فهم كل ما يهم البشر في حياتهم اليومية.

يؤكد لنا هؤلآء العلماء أن نمط العلم الحديث التقليدي، نمط غليليو ـ نيوتن، من جهة لم يحقق كل ما وعد به وما أكد أنه حققه بالفعل، ومن جهة ثانية انتهى الآن إلى باب مسدود، إذ يصل البحث في كل اتجاه، إلى نتائج تجريبية محققة وفي نفس الوقت ممتنعة في إطار مسلمات ذلك النمط. إن مثل هذه التجارب الشاذة معروفة من قديم، إلا أنها كانت تعتبر استثناءات، أما اليوم فإنها تكاثرت إلى حدّ أنها أصبحت تمثل القاعدة. وسبب التكاثر هو بالضبط الزيادة في دقة أدوات الملاحظة والرصد والقياس. أمام هذا الوضع ألا يتعيّن التخلي عن تلك المسلمات التي تأسس عليها النمط المذكور والعودة إلى النمط الذي كان قبله، أي الهادف إلى تأسيس علم الأعراض والكيف والعلّة الغائية وكذلك **الذاكرة**؟ وهذا المفهوم الأخير هو محور القضية كلها. إن نمط غليليو يفترض أن النظام المدروس لا يتأثر بالزمن وبما يمر به من تجارب، إلا أن الملاحظة تؤكد اليوم أن كل نظام، مهما عظم أو دق، يحتفظ بكيفية أو بأخرى بآثار حركاته السابقة. الزمن واقع مؤثر وللذاكرة وجود محسوس. الذاكرة من خصائص الحياة، لكنها توجد أيضاً في

الأنظمة الاقتصادية والالكترونية، وربما في الكيمياء. وهذا أمر لا يقبله العلم الحديث التقليدي[1].

يقول هؤلآء المجددون إن افتراضات غليليو ـ نيوتن لا تنطبق إلا على ظاهرة واحدة، هي الحركة الآلية. أما الحرارة مثلاً (وهي موضوع دراسة بريغوجين)، فإن قواعدها إذا عُمّمت تناقض صراحة قوانين الحركة. هذا تناقض معروف منذ القرن الماضي (ما يسمى بقانون **كارنو**)، إلا أنه طمس عمداً. كما أن دراسة النور تتأرجح بين نظرتين متعارضتين: يلجأ الباحث إلى إحداهما لتأويل بعض تجاربه، وإلى الأخرى لتأويل تجارب مناقضة. فيكون الكل علمياً تجريبياً مع أنه غير متّسق في ذاته. مما يؤكد أن علم غليليو لا يتوحد إلا على مستوى الاستثمار الصناعي. وهكذا إذا عدنا إلى مجموع إنجازات العلم الحديث منذ النهضة نجد أن القسم الاستبطاني فيه، رغم ادعاءات الفلاسفة الأبستمولوجيين، لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً. أما الجزء الأكبر من المعارف الطبيعية فإنه لم يزل إلى يومنا هذا من قبيل الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن. وهذا أمر يعرفه كل من له أدنى اطلاع على صناعة الطب. وبهذا الاعتبار يكون النمط المستجد الذي يدعو إليه بعض الباحثين اليوم هو في الواقع مجرد تطوير لاتجاه بقي حياً بجانب النمط الأول، وإن اعتبره المنظرون مجموعة معارف تجريبية في حاجة إلى غليليو جديد قادر على تأصيلها.

من يقرأ هذه التصريحات يتذكر لا محالة ما كتبه ابن حزم: «من ظن أن الكيفيات تدخل تحت الكمية فهذا ظن فاسد». (ص 151). ويميل بالطبع إلى تطبيق حكم نيدهام على الإنتاج الفكري الإسلامي. سيقول: ألا يكون للمفكرين المسلمين الذين نقدوا المسند الأرسطي، لا لما فيه من أرسطية صحيحة، بل لما فيه من أفلاطونية فيتاغورية، تعليمية صائبة كما يقول ابن تيمية، فضل السبق

---

(1) قد يتذكر القارىء الضجة التي هزت الأوساط العلمية الفرنسية بداية التسعينات عندما أعلن أحد الباحثين أن للماء ذاكرة، أي أنه يحتفظ في كل تجربة بآثار التجربة السابقة. مما يعني أنه كلما تعددت التجارب كلّما تضاءل القدر اللازم من أي مادّة ليكون لها تأثير محسوس. فرأى الصيادلة في ذلك خطراً على حرفتهم وقالوا إن الباحث المذكور كان يشتغل لصالح دعاة التداوي بالأعشاب وبالتأثير النفساني.

والاستشراف؟ وهل يحق لأحد أن يقول إن موقفهم كان حاجزاً فكرياً منع المسلمين من تحقيق ثورة علمية غليلية، علماً بأن هذه لم تمثل سوى مرحلة في تاريخ العلوم وهي الآن تلفظ أنفاسها الأخيرة؟

بماذا نرد على هذا التصور؟ نرد بكلمة واحدة نستعيرها من ابن حزم لغرض مخالف لغرضه: لا علم للممكن[1].

إذا صح أن ثورة غليليو تستوجب أن يسبقها تأويل أفلاطوني، من نوع محدد، للمنطق الأرسطي، يبقى هذا الشرط قائماً مهما حصل اليوم للعلم الحديث، لأن المرحلة اللاحقة ستكون حتماً متولدة عما سبقها. وإذا صح كذلك أن الشرط لم يتوفر في الثقافة الإسلامية، لأن التأويل الأفلاطوني الذي قال به الفلاسفة المسلمون كان من غير الشكل المطلوب، ولأنه كان علاوة على ذلك متهماً ومدفوعاً دفعاً إلى الاستحياء والتستر، فلا بدّ من الاستخلاص من كل هذه المعطيات أن الجو الثقافي لم يكن ملائماً لظهور ثورة غليلية وبالتالي لكل ما يترتب عنها وإن ناقض فيما بعد مسلماتها الأولى. لا يمكن إذن الادعاء أن العلاقات المتوهمة بين الموقف الذي منع التأويل الأفلاطوني من الظهور والانتشار، كان يستطيع بمجرد وجوده أن يقفز فوق الثورة الغليلية، الممتنعة في إطاره، ليحطّ مباشرة في أحضان العلم المرتقب اليوم حيث تمت تلك الثورة الغليلية بالذات.

كان في وسعنا، وفي ودنا كذلك، أن نتحاشى مثل هذا الكلام لأنه لا يصدر في نظرنا عن باحث جادّ، إلا أننا دفعنا إليه مرغمين، لقطع الطريق على من يريد استغلال ما ينشر حالياً في مجال الأبستمولوجيا لنسف الخلاصات التي توصلنا إليها في الفصلين السابقين. وهي أن حضور المنطق الأرسطي، عند أنصاره المسلمين وعند خصومه، لا يدل على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل، لأن العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر. سِمَتُه أنه عقل المطلق لأنه وعاء لعلم مطلق. والعلم المطلق، إذا لم

---

(1) الممكن هو المتخيل والمتوهم، وليس المحتمل كما يعرف في الرياضيات الاحصائية والاحتمالية. ما كان ممكناً في الماضي ولم يتحقق، لا فائدة عملية في استحضاره. أما المفيد عملياً فهو النظر فيما هو مقبل إذ هناك تساوٍ بين ما سيتحقق وما لن يتحقق! (انظر خلاصة القسم الثاني)

يحدّد، هو بالضرورة علم سابق على كل عقل. فلا نفع في تمحيص طرق العقل، أي المنطق. في هذا الإطار قد ينظر فيه كصناعة، لكن لا لتطويره، بل لنقضه من الأساس والاستراحة منه. يقول الشاطبي: «قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلّة بمصالحها استجلاباً لها أو مفاسدها استدفاعاً لها..» (**الاعتصام** ج I، ص 46).

5. العقل النظري والعقل العملي

هذا النقاش الطويل، وإن كان يمثل في عين غيرنا لبّ المسألة، لا يكوّن بالنسبة لنا إلا مدخلاً يرمي إلى التخلص من أفكار موروثة وعقيمة، لأن القضية التي نبحث فيها لا يمكن بحال أن تفصل على مستوى الفكر المجرد.

ما نعنيه بالضبط من خلال طرح مسألة العقل هو مصير العلم التجريبي القابل للاستثمار والمؤدي إلى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي وما يترتب على ذلك التعميم من تحولات في ميدان التربية والتعليم والتنظيم. هدفنا الحقيقي ليس العقل الفردي إذ يمارس قدرته على اختزان المعارف، بل العقل المجتمعي المجسد في سلوك جماعي قارّ ومنتظم. مهما تكن صحة النتائج التي حصلنا عليها في شأن ارتباط المنطق بالعلم الحديث، سلباً أو إيجاباً، في الغرب المسيحي وفي العالم الإسلامي، وقد رأينا أن الاختلاف في الرأي كبير بين الدارسين الخبراء، فهي على كل حال جزئية.

تعرضنا في الصفحات السابقة إلى العقل النظري فقط، إذ تساءلنا هل تأويل المسلمين لمفهوم العقل، عند أنصار وعند أعداء المنطق اليوناني، صرفهم عن التوجه إلى دراسة الطبيعة دراسة جدية وملتزمة أم لا؟ تعرضنا لخيالات وافتراضات بعض المتحمسين لمفهوم الأصالة الحضارية وقلنا رأينا فيها، وهو أنها تربط ممكناً بحاصل، فتمنع كل حكم موضوعي وتفرض علينا التوقف. ولئن كنا نميل إلى اعتبار أن عقل المطلق كيّف عقل العقل، أي فهم المنطق بطريقة جعلت ذهن المسلم لا يلتفت إلى الطبيعة، وإن اختار المسلك الاستقرائي، لأنه يطبقه على نصوص وأقوال

لا على أعراض وأحوال طبيعية، فإننا لا ندعي أن أدلّتنا ملزمة لغيرنا. إلا أننا نعتقد أن كل من له تعلق بالموضوعية، وله اطلاع بما كتب ويكتب في هذا الشأن، سيقرّ أنه لا فائدة في ربط موقف سابق داخل الفكر الإسلامي بنتائج لاحقة حصلت خارج ذلك الفكر بمجرد افتراض تشابه في المنطلق. مثل هذه العلاقة، عبر الزمن، مشكوك فيها حتى في نطاق المجتمع الواحد، وأعطينا مثالاً على ذلك اختلافَ الأخصائيين حول سوابق الثورة العلمية في الغرب، فأحرى إذا كانت المقارنة بين مجتمعين متعارضين.

الواقع هو أنه يصعب في كل الأحوال ربط موقف نظري بنتيجة عملية. العلم الذي نعنيه في هذه الدراسة هو علم صناعي، علم المخترعات المستثمرة في الصنائع، ما يسمى اليوم بالتكنولوجيا التي يقال عنها إنها نوع خاص من المعرفة. رغم كل ما قيل ولا يزال يقال لا أحد يستطيع أن ينسب دائماً الفتوحات التكنولوجية إلى اختراعات علمية محددة. وإذا كان هذا هو العلم الذي يهمنا بالدرجة الأولى هنا، ما علاقته بالمنطق الذي هو موقف نظري، حتى وإن كان استقرائياً، خاضعاً للتجربة الحسية؟ هذا أمر لم يتيسر لأحد الفصل فيه.

حتى لو افترضنا أن العقل في مفهومه الإسلامي يوافق تمام الموافقة العلم النظري، وعند هذه النقطة بالذات يقف مفكّر عهد الإصلاح ومن يتكلم اليوم بلسانه، يبقى علينا أن نطرح سؤالاً آخر، أهم وأدق، وهو المتعلق بعلاقة ذلك العقل بالسلوك، لا السلوك الفردي (مجال الأخلاق كما في **ميزان الأعمال** للغزالي)، بل السلوك الجماعي (مجال الاجتماع والتاريخ)، أي سلوك المسلمين وهم يتحاكمون (السياسة/ **الإمارة**)، وهم يتبادلون (الاقتصاد/ **المعاش**)، وهم يتحاربون أو يحاربون (الحرب/ **الجهاد**). وسبق لنا أن أوضحنا في الفصل الأول أن مفكر عهد الإصلاح يكتشف في هذه النقطة بالذات ما يسميه مفارقة.

وصيغة السؤال هي: هل منع التأويلُ الإسلامي للعقل التدقيقَ في مفهوم العقل العملي وتمييز الفردي عن الجماعي، أم لا؟

واضح إذن أن الصعوبة الحقيقية تبدأ حيث يتوقف مفكر عهد الإصلاح، ووارثه

المعاصر، حيث يظن كلاهما أن المجتمع الإسلامي عقلاني ما دام الإسلام يعلي من شأن العقل النظري ولا يمنع توظيفه لاكتساب علم يقيني.

ومن يقودنا في دروب هذه المسألة الشائكة سوى ابن خلدون الذي حاول جاهداً أن يكتشف قواعد ذلك العقل العملي الجماعي؟ ولئن واجه صعوبات جمّة جعلته يتعثر في إنجاز مشروعه، أو لا تكون هي نفسها صعوبات «العقل» الإسلامي؟

القسم الثاني

توطئة

لذا قيل الكامل في المعرفة محروم من الحظ

ابن خلدون

1. لماذا ابن خلدون؟

ركزنا كلامنا في القسم الأول على الشيخ محمد عبده وسنركزه في القسم الثاني على ابن خلدون، والعلاقة بين الرجلين غير خافية على من يعرف كيف تكونت عقلية الشيخ الأستاذ. السؤال الذي سنطرحه في الصفحات التالية، وهو جزء من السؤال العام حول العقل والعقلانية، هو الآتي: إلى أي حدّ استوعب الشيخ كل الاصطلاحات والاجتهادات الخلدونية، وإذا كان هناك عجز في الفهم والإدراك فما هي دلالته؟

لماذا اخترنا ابن خلدون؟ لأنه، حسب ما يبدو، وأؤكد على كلمة يبدو، كان يحوم في كثير مما كتب حول مفهوم قريب مما نحاول توضيحه في هذه الدراسة. نسميه عقلانية، منطق الفعل والتصرف، ويسميه ابن خلدون العقل التجريبي محاولاً البحث عن أصوله وكيفية ظهوره وعما يميزه من جهة عن العقل التمييزي ومن جهة ثانية عن العقل النظري. يتعرض لهذه النقطة في عدة مواضع من **المقدمة**، ويعود إليها من طرق مختلفة وبعبارات متفاوتة الدقة والوضوح. مما يدل على انشغاله بها وربما على شيء من الحيرة والتردد في شأنها.

نود في هذه الملاحظات التمهيدية أن نورد بعض فقرات **المقدمة** التي تشير إلى الاتجاه العملي الإنجازي الذي يجمع ابن خلدون ومحمد عبده. نقرأ في حق

علم الكلام: «وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك بل إنما هو ردّ على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه». (6.28.923)[1]. ونقرأ في حق أصحاب الكشف: «وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردّاً وقبولاً إذ هي من قبيل الوجدانيات». (6.17.868). وفي حق الفلاسفة الطبيعيين الذين يدعون معرفة الحقائق على ما هي عليه: «إن الهيآت لا تعطي صورة السموات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، إنما تعطي أن هذه الصور والهيآت للأفلاك لزمت عن هذه الحركات.. وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازماً لمختلفين». (6.22.906). ونقرأ في حق علماء الحساب والهندسة الذين يحاولون تعليل كل العمليات الرياضية: «وإنما جاءها الاستغلاق من طريق البرهان شأن علوم التعاليم، لأن مسائلها وأعمالها واضحة كلها وإذا قصد شرحها فإنما هو إعطاء العلل في تلك الأعمال وفي ذلك من العسر على الفهم ما لا يوجد في أعمال المسائل». (6.20.898). ويلخص ابن خلدون كل هذه الاعتراضات بقوله: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال» (6.10.825).

إلا أن ابن خلدون يعارض بنفس القوة والصرامة الفقهاء والمحدثين الذين ينادون باتباع الأثر والسنة في غير محلهما: «إن النبي بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات». (6.25.919). ويرد على من يدعي كمال الصحابة فيما هو من قبيل الصناعات مثل الكتابة: «ولا تلتفت إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل، بل لكلها وجه.. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيهاً، نزهوهم عن النقص.. وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة.. وذلك ليس بصحيح» (5.30.748).

التماثل، وقد نقول التطابق، واضح بين موقفي ابن خلدون ومحمد عبده. يحق

(1) يعني الباب السادس، الفصل 28، الصفحة 923 حسب ط بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967.

لنا إذن، زيادة في البحث عن أسباب ونتائج المفارقة التي تهيمن على فكر الثاني، أن نسائل الأول وأن نجدّ في تحديد موقفه من قضية العقل.

2. هل كان ابن خلدون مفكراً تقليدياً

أكد الدكتور محسن مهدي في كتابه الجامع عن **ابن خلدون وفلسفته في التاريخ** (1958) أن ما يميزه عمن سبقه وتبعه في حقل النظرية السياسية هو واقعيته، النابعة من منهجيته الأرسطية، في حين أن غيره كان مثالياً أفلاطونياً، فهو من هذا الوجه يساير الاتجاه المعاصر. إلا أن هذه الميزة لا تكفي، في نظر الدكتور مهدي، لكي نجعل من ابن خلدون مفكراً عصرياً. لم يكن أمبيريقياً بالتمام، ولا حتمياً، ولا براغماتياً، ولا تاريخانياً، ولا وضعانياً. يحق للدكتور مهدي وهو البحاثة المقتدر أن يرفض كلام من يجعل من ابن خلدون هيومياً قبل **هيوم**، وكونتياً قبل **كونت**، وماركسياً قبل ماركس، وجيمسياً قبل جيمس، إلخ.. لكن هذا الاحتراز نفسه أو ليس فيه شيء من الغلو؟ ما المانع، منهجياً، أن نتعامل مع ابن خلدون كما يتعامل الإيطاليون مع ماكيافلّي، والفرنسيون مع مونتسكيو، والأوروبيون جميعاً مع أرسطو، دون أن ننسى ما ينقصه في كل نقطة نقطة ليكون بالفعل والتمام من روّاد هذه المدرسة المعاصرة أو تلك؟ أوليس من حقنا أن نركز على ما يميزه عن أقرانه ومعاصريه؟ إن المقتطفات السابق ذكرها تشير بلا شك إلى أنه لم يكن وضعانياً كما كان أوغست كونت وضعانياً، لكنها تشير أيضاً وبكيفية واضحة إلى أنه كان ينحو نحواً وضعانياً من نوع ما. المهم هو أن نحدد ذلك النوع. هذا هو المطلوب منا ولا شيء سواه.

إن من يحترس أكثر مما يجب من عصرنة ابن خلدون يعيده قصراً وتحكماً إلى حظيرة الفكر التقليدي. بدأ هذه العملية هاملتن **جيب** عندما كتب مقاله الشهير عن الأسس التقليدية السنية لنظرية ابن خلدون. وكان يرمي من مقاله السجالي إلى تسفيه أقوال عدد من الدارسين الأوروبيين الذين جعلوا منذ نهاية القرن الماضي من صاحب **المقدمة** مؤسس جل العلوم الاجتماعية الحديثة. ولربما كان لموقفه ما يبرره في وقته. إلا أن عدداً متزايداً من الكتاب، المشارقة بخاصة، لا يزال إلى

يومنا هذا يرددون نفس الكلام بدون نقد ولا تمحيص، بل جعلوا مما كان عند المستشرق الانجليزي مجرد اقتراح واجتهاد، حقيقة مسلمة لا تقبل النقاش. فبدأ كل دارس يطلعنا على أصول النظرية الخلدونية عند كتاب سابقين، صغار وكبار، معروفين ومغمورين. هذا يدعي أن ابن خلدون نقل عن الغزالي وذاك عن قدامة بن جعفر (بدوي طبانة، **قدامة بن جعفر والنقد الأدبي**، 1958، ص 84)، وكأنما غرض الجميع أن يضعوه في مستوى السيوطي، وأن يجعلوا من **المقدمة** موسوعة للمعارف التقليدية.

هذا رغم أن ابن خلدون نفسه ردّ مسبقاً على هذه المحاولات، إذ علق على كل نوع من المؤلفات التي قد تشبه عمله من ناحية الموضوع. «هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب». (ص 64). يذكر بين هؤلآء الحكماء والعلماء والأصوليين والفقهاء.. فلا يمتنع أن توجد بين أقوال هؤلآء جميعاً وما يقوله ابن خلدون وحدة في الموضوعات، بل هذا هو المفروض. إلا أن صاحب **المقدمة** يوجه أنظارنا إلى ما يميز وجهته عن وجهتهم. أشار إلى كتب الفلاسفة فقال: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب.. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير». (3.51.540) ثم أشار إلى كتب السياسة الشرعية ككتاب **سراج الملوك** للطرطوشي فقال: «بوَّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكن لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلّة وإنما يبوب الباب ثم يستكثر من الأحاديث والآثار». (ص 66). ثم أشار إلى كتب المتصوفة فقال: «وكلامهم أجمع هي ألغاز، فتعذر فهمها على من لم يعان اصطلاحاتهم في ذلك». (6.30.977). وأشار كذلك إلى كتب المؤرخين فاختار أفضلهم وأجودهم وهو المسعودي فقال: «كان بعيداً عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله». (ص 9-188).

إن الذين يبحثون عن أصول نظريات ابن خلدون في غير محلها ينسون أن المهم في مثل هذه الموضوعات ليس ما يشترك فيه المؤلفون، إذ هو المادة التي

ينطلقون منها جميعاً، بل ما يختلفون فيه، ولو دقّ أو اكتسى ثوب الشكليات من تفصيل وتبويب وتقديم وتأخير. لا يخفي ابن خلدون أنه ينقل عمن سبقه، لكنه ينبه دائماً على ما ينقص من ينقل عنهم إما في تصور المسألة وإما في الحكم عليها. إذا نقد هذ العلم أو ذلك (كلام، تصوف، الخ)، فلا أحد ينتظر منه أن يعرض عن كل ما قيل قبله ويأتي فقط بما لم يسبقه إليه أحد، سيما وأنه يتحاشى ادعاء المكاشفة. من يتصفّح فصلاً من المقدمة ويقول: لا جديد فيه، يكشف على أنه لم يتعمق في مقاصد ابن خلدون ولم ينتبه إلى موقع هذا النقد أو ذاك في مجموع الكتاب، إذ الخلاصة لا توجد دائماً في نهاية الفصل. والحكم المُؤَخّر إلى فصل لاحق، أو المقدم في غضون باب سابق، هو الذي يضفي على النقد دلالة جديدة لا وجود لها عند من لخص ابن خلدون آراءهم وربما أثنى عليهم.

3. التبويب وأهميته

تبدو أصالة ابن خلدون في تبويب **المقدمة**. من يقرأ كل باب أو كل فصل على حدة، كما لو كانت موسوعة مكونة من موادّ مستقلة، وهذا ما يفعله المحققون عادة ـ ما من باحث في مسألة إلا ويلجأ إلى الباب المخصص لها كما لو كان دليلاً بيبلوغرافياً ـ، من يفعل ذلك يخطىء بالضرورة في تأويل أفكار ابن خلدون، إذ قد يتوقف عند تقرير وتلخيص للمعروف المتواتر. هذا المعروف المتواتر، وهو كثير في **المقدمة**، موظف لغرض معين لأن صاحبها مجتهد حقاً لا يتقيد بأي مدرسة كلامية أو فقهية. إنه ينتهي في الغالب إلى ما يقرره الفقيه السني الأصولي، لكن من مسلك مخالف. يقدم دائماً المعقول على المنقول، حتى فيما يخص المسائل المحجوبة عن الإدراك. ينتهي إلى التفويض، لكن بعد إثبات عجز العقل من طريق العقل في ميدان محدد عقلاً. يختم كل فصل بقول مأثور، لكن بعد تحليل هو في آن تعليل للمسألة وتأويل للأثر نفسه. لا يأتي بالأثر كحجة فاصلة، بل كعبارة بليغة، ولذلك مجملة ومبهمة لما فصّله من قبل، كما لو كان

لسان حاله يقول: ما فصلناه هو البرهان للقادر على استيعابه، وها العبارة العامّة الهادفة إلى مجرد الإقناع للعاجز محدود الفهم. والقولة البليغة قد تكون أحياناً مثلاً عامياً (انظر باب الكسب).

وبما أنه يعطي في آن البرهان العقلي والقياس الخطابي، يبدو من الصعب رميه بالتقية، رغم ما توحي بعض العبارات مثل: «هذه نبذة أومأنا بها إلى ما يوضح القول في المتشابه. ولو أوسعنا الكلام فيه لقصرت المدارك عنه». (6.16.862). حتى هذه العبارة وأمثالها، إذا وضعت في سياقها وقورنت بما قاله ابن خلدون عن صناعة التلقين وضرورة التدرج من المجمل إلى المفصل، ظهرت عادية، لا تحمل أية إشارة إلى سرّ. كيف يكون هذا والمنطق الخلدوني كله يعارض من يدعي هتك الأستار والقدرة على تعبير غير مكشوف؟ كما أن ابن خلدون لم يكن سنياً مقلداً كسائر السنيين المقلدين لم يكن من دعاة السر الذين يبوحون بالقليل منه ويكتمون الكثير. لو ضنّ علينا بسرّ لكان مقلداً لمن نقدهم بكل قواه.

4. التحقيق وانعدامه

بقي لنا أن نشير إلى نقطة قد تفسر إلى حدّ ما ظاهرة تعدّد تأويلات الفكر الخلدوني. الواقع هو أن عدداً من الدارسين لا يعودون إلى النص العربي ويكتفون بالترجمات وهي متفاوتة القيمة. لا يعرفون صعوبات لغة ابن خلدون. ما يبدو لهم واضحاً في الترجمة، لأنه نتيجة اجتهاد وتأويل، هو في الحقيقة لغز مبهم حتى لما تكون الكلمة المستعملة معروفة **كمدرك** ج مدارك، **تعقل**، **معقولية**، مطلوبات، **ملكة**، **نظر** ج أنظار، **كوائن**، الخ.. ثم من يعود إلى النص العربي ولا يتعداه يواجه صعوبة جمّة وهي انعدام نص محقق تحقيقاً تاماً. لا يمكن اعتبار النص المطبوع في باريس، ولا المطبوع في القاهرة، ولا المطبوع في بيروت، والمتولد عن مزج الاثنين، محققاً بالمعنى الذي حققت به المتون اليونانية واللاتينية، ولا بالمعنى الذي حققت به في الماضي نصوص حديثية أو فقهية. لا يهمنا أن نعرف الصعوبات والموانع بقدر ما يهمنا الاعتراف بالواقع، وهو أننا نتكلم جميعاً على نص غير محقق تحقيقاً علمياً. يطرح السؤال من حين لحين ثم ينسى ويتابع كل

منا تأويلاته التعسفية[1]. ومما زاد الطين بلة عادة الناشرين من إخراج النص مشكولاً. فالشكل يضاعف عدد الأخطاء المطبعية رغم الاستعانة بالحواسيب، زيادة على أن الشكل هو في الواقع تأويل يفرض فرضاً على القارىء الذي قد يبني عليه تأويلاً أكثر بعداً عن المعنى الظاهر. الأفضل هو العودة إلى نص غير مشكول في انتظار تحقيق علمي حقيقي. (انظر مثلاً ص 494 و 1048).

يظهر النقص في نقطتين: الأولى تتعلق بالتبويب. معلوم أن النسخ الموجودة متفاوتة الطول بسبب كثرة المزيدات، من تدقيقات وحواش وتوضيحات، التي لم يفتأ ابن خلدون يقحمها في **المقدمة** طول حياته. هذه المزيدات مهمّة جداً، لا بمحتواها إذ قد تكون أحياناً مجرد تلخيص أو تقرير لأقوال معروفة، بل بموقعها داخل النص. وهنا يبرز تدخل الناشر، إذ لا نجدها في نفس الموقع. فمثلاً الفصل [6.16]، أي الباب 6 الفصل 16، المعنون **بكشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة**، ليس فصلاً مستقلاً، كما يتبادر لقارىء اليوم، وإنما هو تدقيق داخل الفصل المتعلق بعلم الكلام، كما يشعر به كل من أمعن النظر فيه. إلا أن هذا الفصل الذي يسبق الفصل المخصص لعلم التصوف، وهذا لا يفهم حقاً إلا في إطاره، تتخلله فصول أخرى مقحمة أيضاً (11 إلى 15)، تمثل نظرية ابن خلدون في المعرفة، كان من المنتظر والمعقول أن تأتي في بداية الباب السادس. فعنوان الباب هو: **في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مقدمة ولواحق**. نبحث عن المقدمة فلا نجد سوى عنوان مطول. ونجد الفصول المتعلقة بالمسألة مقحمة في صلب الفصل المتعلق بعلم الكلام. كما نجد القول في مسألة **الفكر الإنساني** مقحماً في الفصل (37) المعنون **في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته**. يختلف التبويب من طبعة إلى أخرى. يتعامل مترجمو **المقدمة** والدارسون من بعدهم مع هذه الفصول وكأنها هي مقدمة الباب السادس، وسنسير على نفس النهج، لكن القضية

---

(1) من المضحك والمؤسف معاً التعليقات على لغة ابن خلدون، اعتماداً على ما جاء في **لسان العرب**. هل يخطر ببال أحد أن يحكم على لغة **رابله** بالعودة إلى قاموس الأكاديمية الفرنسية، أو لغة **شيكسبير** اعتماداً على قاموس أوكسفورد؟ دليل على أن المحقق لم يفهم ما جاء في **المقدمة** عن مسائل اللغة، ولم يسمع بما فعله **دوزي** بنص **نفح الطيب**.

تؤكد صعوبة التيقن من التبويب الأصلي. وفي هذه الحال يجب أن نتلقى كل تأويل لفكر ابن خلدون بكثير من الحذر مهما بدا معقولاً وقريباً للفهم. نواجه هنا مسألة شبيهة بما يعرفه الفرنسيون مع **تأملات** باسكال حيث ترك المؤلف فصولاً مبعثرة، وما يعرفه الماركسيون مع الجزئين الثاني والثالث من كتاب **رأس المال** حيث مات ماركس تاركاً مسودات لفصول ناقصة. ومعلوم أن النقاش الحاد حول ما قاله بالفعل المفكران المذكوران يدور بالضبط وإلى يومنا هذا حول ترتيب المواد. قد نختلف حول الكيفية التي يجب أن تحقق بها **المقدمة**، لكن ما لا يجب أن نغفله أبداً هو عدم وجود نص محقق، وبالتالي إن كل كلام يصدر عنا جميعاً في حق ابن خلدون هو مجرد اجتهاد، نحكم عليه من جهة تماسكه الداخلي أولاً، وثانياً من جهة قدرته على توضيح الجوانب الغامضة من النص الخلدوني المفترض. أما إذا تجاهل الدارس رأساً قضية التحقيق وتمادى في التأويل البعيد إلى حدّ أنه يزيد الفكر الخلدوني غموضاً وتعقيداً، فالأليق إهماله بالمرة. نرجو أن نكون قد طرقنا غير هذا الطريق فيما أقدمنا عليه في كتابنا هذا.

5. تكوين المتن

كيف نتعامل نحن مع النص الخلدوني؟

نلجأ إلى **المقدمة** لتوضيح نقطة محددة تتعلق بمفهوم العقل. نطرح المسألة في إطار الفكر الخلدوني بعد أن طرحناها في إطار أعم. فهذا القسم الثاني محكوم بتوجهات الأول ويهدف في نفس الوقت إلى توضيح غوامضه واختبار مدى صلاحية إشكاليته.

كان علينا أن نكوّن متناً خلدونياً حول المسألة المطروحة. ما يلفت النظر هو أن ابن خلدون يحدّ العقل كثيراً ولا يعرّفه بكيفية تقريرية إلا قليلاً. لا يقول بكل بساطة: العقل هو كذا وكذا.. بل يبحث طويلاً فيما هو غير العقل، إما الحس وإما الكشف. وهذا التوجه، البالغ الدلالة، هو الذي دفع المؤلف إلى التطرق للموضوع من مسالك مختلفة وفي فصول متناثرة. فوجب علينا جمعها وترتيبها.

اخترنا أن نكوِّن المتن من فصول **المقدمة** فقط، بعد أن فكرنا أول الأمر أن نعتمد بالأساس على الكتاب المعروف **بشفاء السائل في تحرير المسائل** (1958). اتضح لنا أن المواد الموجودة في **المقدمة** أدق وأتم لأنها داخلة في سياق أعم وهو ما كنا نهدف إليه. لو اكتفينا **بشفاء السائل** لحصرنا نفسنا في إطار ضيق ولما اهتدينا إلى صلب القضية، أي علاقة مستوى العقل بتطور العمران. الأمر الذي لا يوجد البرهان عليه إلا في **المقدمة**.

بعد تهيئة المتن كان علينا أن نميز بين عناصره الأربعة:

ـ **أولاً** ما هو عرض وتلخيص لأقوال الآخرين من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ومتصوفة، وهو أمر غير ظاهر بسبب انعدام التحقيق. إن التحليلات الخلدونية التي تمهد للتمحيص والحكم ليست كلها في نفس المستوى. نشعر أنه ينقل، حتى عندما لا يصرح بذلك، دون أن نعرف بالضبط أين يبدأ النقل وأين ينتهي، وهل الأحكام المبثوثة هي أحكام يقدمها ابن خلدون على أن يعود إليها ويزيدها توضيحاً، أم أحكام المؤلف المنقول عنه.

ـ **ثانياً** ما هو تقرير لابن خلدون عن العقل، مقابل كل طرق الإدراك التي يدعيها أصحاب الكشف من فلاسفة إلٰهيين أو متصوفة أو غلاة الباطنية، الخ... مما يميز ابن خلدون عن الفقهاء الأصوليين والمتكلمين والمناطقة.

ـ **ثالثاً** ما هو ضمني في التحليلات الخلدونية والذي ربما لا يوافق أيًّا من العنصرين السابقين. ونعني به عقل ابن خلدون إذ يعرض نظرياته حول العقل وحول غيره من الموضوعات، إذ قد يجوز أن يتجاوز في الممارسة ما يقرره نظرياً، وهو تجاوز وارد في نطاق ما يسميه بالعقل التجريبي كما سيوضح فيما بعد.

ـ **رابعاً** وأخيراً ما لم يعبر عنه ابن خلدون وأصبحنا نعلم أنه كان في حدود **ملاكه** (حيز إدراكه) لو كانت المادّة المجموعة لديه، أصل كل استقراءاته، أوسع وأعم مما كانت. على هذا المستوى نقدم على الحكم عليه، لا تطاولاً، بل اعتماداً على قاعدة رسمها هو، خاصة بعلاقة العقل بمستوى العمران. وفي هذا الإطار لا محيد عن المقارنة مع مفكرين، مسلمين وغير مسلمين، مقارنة توضح في آن أصالته وحدود معقوليته.

الفصل الرابع

عقل الغيب

الكهانة قدرة نائبة عن العقل. هكذا قدرها الله. والدليل هو انها لا تصدق عند الإنسان إلا بمفارقة العقل اثناء النوم او المرض او الحماس المفرط

افلاطون

1. المتن والتحليل

نقدم هنا بعض الملاحظات حول تكوين المتن الخلدوني في مسألة المعقول واللامعقول.

وأول صعوبة تواجهنا هي التي تخص المقدمة 6 للباب الأُول [1.6] من كتاب **المقدمة** المجزأ كما هو معلوم إلى ستة أبواب. وتحمل المقدمة المذكورة العنوان التالي: **في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدمه كلام في الوحي والرؤيا.**

ما هو وجه الصعوبة؟ الصعوبة في تبرير إيراده في ذلك الموضع بالذات، كإحدى الملاحظات التمهيدية قبل الشروع في **المقدمة** نفسها. تطرق ابن خلدون في المقدمة الأولى (الملاحظة التمهيدية الأولى) إلى العمران البشري على الجملة، ثم في الثانية إلى قسط العمران من الأرض، ثم في الثالثة إلى المعتدل من الأقاليم، وفي الرابعة إلى آثار الهواء في اختلاف البشر، وفي الخامسة إلى اختلاف العمران في الخصب والجوع. لو أردنا تلخيص محتوى هذه الفصول الخمسة لقلنا إن المؤلف تعرض فيها لما يسمّى اليوم **بالأكولوجيا**، أي الإطار الطبيعي الذي يعيش ويعمل فيه الإنسان والذي يؤثر من مسالك مختلفة على نشأة المجتمع وتطور

أحواله. نحن هنا في اتجاه مادي صرف، جغرافي اقتصادي، مما سهل على الكثيرين جرّ ابن خلدون إلى حظيرة السوسيولوجيا المعاصرة. ثم بغتة وبدون سابق إنذار ينقلنا المؤلف إلى عالم مغاير فيحدثنا في المقدمة السادسة، عن الرؤيا والسحر والكهانة والعرافة، الخ، إلى كل ما يشير إلى هتك أستار الغيب.

لما ترجمت **شفاء السائل** إلى الفرنسية سنة 1961 عدت بالطبع إلى المقدمة لأقارن بين مضمون الكتابين، فارتطمت بهذه الصعوبة، وحاولت في المقدمة التي كتبتها لتصدير الترجمة أن أجد حلاً لها. قلت إن ابن خلدون أراد في هذا الفصل أن يحشر كل ما لا ينضبط في الطبيعة وفي السلوك البشري، كل ما لا يجري على سنن قارة ومتواترة، أي ما لا يخضع لقواعد مطردة يمكن استقراؤها ثم تعميمها في شكل قوانين اجتماعية وسياسية. قد يكون لهذا التعليل وجه، سنعود إليه في هذا الفصل عن طريق آخر، لكن المزيد من البحث فيما كتب قبل وبعد عهد ابن خلدون، داخل وخارج العالم الإسلامي، أظهر أن استغرابنا هو الذي يستدعي التبرير. وأما إيراد الفصل المذكور في موضعه المذكور فهو طبيعي لمن يفكر كما كان يفكر ابن خلدون[1].

بعد الكلام على آثار الأرض والهواء في نفوس البشر كان لا بُد من الكلام على آثار السماء.. وذلك بسبب اتصال العالمين. هذا **مطلب** كان تقليدياً آنذاك لا مفرّ منه لكل مؤلف يريد استيفاء جوانب موضوعه. نجده عند الكتاب اليونانيين، سيما عند **بطليموس**، وعند المؤرخين المسلمين، المسعودي مثلاً، وعند كتاب أوروبا قبل وبعد النهضة كماكيافلّي وجان بودان.

كان عادياً ومنطقياً، بالنسبة لهؤلآء المؤلفين جميعاً، أن يعقب الكلام على مؤثرات سفلية، وهي مؤثرات مرئية محسوسة معقولة، كلام على مؤثرات علوية، محسوسة أيضاً، مجربة، وإن كانت مجهولة الأسباب والوسائل. إلا أن ابن خلدون لم يصرح بذلك. لم يعنون فصله بما عنون به نفس الفصل وفي نفس الموقع من مؤلفاتهم كتاب يونان الأقدمون والكتاب الغربيون المحدثون، إذ تكلموا صراحة على آثار الكواكب. هل تحاشى ابن خلدون ذلك لدافع العقيدة، لأنه لا يسلم

---

(1) انظر محاولة فاشلة لتوضيح هذا المشكل عند **جودمان**، ص 259.

بتلك الآثار كما سيوضحه في فصل لاحق؟ أم هل كان له هدف أبعد؟ وهكذا نستبدل تساؤلاً بآخر. لم نعد نستغرب من إيراد الفصل في موضعه، إذ كان ذلك مطلوباً، ولكن نتساءل عن الأسباب التي دعت المؤلف إلى توسيع المسألة، من قضية محصورة في الكواكب وآثارها في مجرى التاريخ، إلى إحصاء كل المسالك المؤدية إلى هتك ستاز المحجوب.

يقدم ابن خلدون في هذا الفصل التمهيدي الجامع ما سيفصله، عن طريق التمييز والتحديد والبرهان، في فصول موزعة على سائر أبواب المقدمة. يصف هنا المسالك المؤدية إلى الاطلاع على الغيب، مظاهرها الطبيعية، أحكام الشريعة فيها، آثارها في المجتمع، ورأيه الخاص في كل مسلك منها. رغم هذا الشمول لا يكفي الاعتماد على هذا الفصل وحده، لا بد من ربطه بالفصول الأخرى، لكي يكتمل المتن الخلدوني حول مسالك اللامعقول.

تمثل إذن المقدمة [1.6] القسم **الأول** من المتن. أما القسم **الثاني** فهو ما ألمحنا إليه سابقاً وقلنا إننا لا نعلم موضعه بالضبط في المخطط الخلدوني، رغم أن أغلب الدارسين يعتبرونه مقدمة الباب السادس، المخصص للعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه. هذا القسم الذي يفصل فيه ابن خلدون نظريته في طرق المعرفة هو في الحقيقة سابق على الفصل المتعلق بالغيب، إلا أنه يأتي بعده عند البحث والتحليل، وهو ما ينبه عليه المؤلف.

يتكون القسم **الثالث** من أربعة فصول مدرجة في الباب السادس، نرمز إليها كما يلي (6.18) و (6.28) و (6.29) و (6.30). تنقسم العلوم في نظر ابن خلدون إلى نقلية وعقلية وكشفية، وهذه إلى إلهية وشيطانية. يراها كلها قائمة في العمران، مجربة، لا شك في وجودها مهما كان حكم الشريعة فيها، إذ التحريم لا يعني الانعدام بل يستلزمه. يصفها ابن خلدون ويطيل الوصف معتمداً في الغالب على أقوال من يتعاطى إليها. فهي إذن علوم في اصطلاحه. لا فرق، ظاهرياً على الأقل، بينها وسائر العلوم النقلية والعقلية.

يتكون القسم **الرابع** من المتن من فصول ثلاثة يختتم بها المؤلف الباب المخصص للعمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ونرمز إليها بما يلي: (2.27)

و (2.28) و (2.29). يربط فيها ابن خلدون سياسة الملك المتبعة في ذلك العمران بالدعوة الدينية التي هي بالتعريف معرفة أمور غيبية، حاضرة أو مستقبلة، عن طريق الوحي.

يتكون القسم **الخامس** من فصلين مدرجين في الباب الثالث، وهما (3.52) و (3.53)، يتعرض فيهما المؤلف لقضية الفاطمي والجفر والملاحم والتنجيم، وبهما يختم كلامه عن أطوار الدولة العامّة.

نجد القسم **السادس** من المتن في غضون الباب الخامس المخصص للصنائع. سيما الفصل (5.4) الذي يقول فيه المؤلف أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي. يستعيد ابن خلدون بعض ما قاله في (1.6) ويوجز مقدماً ما سيفصله في (6.30) و (6.33).

أما القسم **السابع** والأخير، الذي يعبر فيه ابن خلدون موقفه من كل هذه المسالك الهادفة إلى الاطلاع على الغيب أو التصرف في الأكوان، فنجده في فصول ثلاثة من الباب السادس، هي (6.31) و (6.32) و (6.33). وقد ينضاف إليه ما جاء في الفصلين (6.10) و (6.17) المخصصين لعلم الكلام وعلم التصوف.

هذا أقل ما يمكن أن نقتطف من فصول **المقدمة** لنكون ما أسميناه بالمتن الخلدوني في مسألة اللاّمعقول وهو يمثل ما بين الرُبع والثُلث من مجموع الكتاب. المتن إذن مطول ومجزأ في نفس الوقت. لا نستطيع أن نحكم على قسم إلا بالنظر إلى سائر الأقسام. لا بدّ إذن من إعادة بنائه، سيما وإنّا غير واثقين من صحة نسبة التجزئة التي بين أيدينا إلى المؤلف.

لنتكلم لغة ابن خلدون ونتساءل: أين المبتدأ وأين الخبر؟

المبتدأ سؤال تقليدي موروث عن الفكر السياسي اليوناني اللاتيني وربما الفارسي كذلك، والمؤلف لا يخفي ذلك. الهدف، أو ثمرة العلم، هو السياسة بمعناها العام، أي التصرف البشري المؤدي إلى الخير والسعادة. إلا أن السياسة لا بد لها من مقدمة هي التاريخ (قيل مراراً التاريخ مخبر السياسة)، ومقدمة التاريخ هي علم العمران إذ به تمحص الأخبار، ولا يدعي ابن خلدون الاجتهاد والابتكار إلا في هذه النقطة، ومقدمة علم العمران هي **مقدمة** ابن خلدون، أساس ذلك العلم

المحتمل، والمقدمة السادسة (1.6)، مع ما تفرع عنها في غضون الكتاب هي مقدمة **المقدمة**، أو أس الأس، **خبر** المبتدأ إذن هو نظرية ابن خلدون في المعرفة التي هي في نفس الوقت فلسفة الفكر وفلسفة الكون. يكفي أن نعيد ترتيب المواد الموزعة على سبعة أجزاء لكي يتضح مقصد ابن خلدون ويبدو ما سنقوله في الصفحات اللاحقة بديهياً لا يكاد يحتاج إلى تبرير.

أنواع المدركات

ينطلق ابن خلدون كما ينطلق جل كتّاب ما قبل النهضة الأوروبية الحديثة، وحتى كتّاب النهضة، من التمييز بين عوالم ثلاثة: عالم العناصر وعالم التكوين وعالم الحوادث. من أين للإنسان أن يعرف هذا الأمر أي تعدد العوالم؟ يعرف الإنسان مباشرة العالم الثالث الذي يعيش فيه ولا يعرف مباشرة أي شيء سواه. فعالم البشر هو أعقد هذه العوالم في مدرك الإنسان، حسب عبارة ابن خلدون (ص 843). لكن هناك وسيلة طبيعية نستطيع، نحن البشر، أن نستخلص منها إمكانية وجود عوالم غير عالمنا، وتلك الوسيلة هي **الرؤيا** التي تعني في حقيقتها «مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات» (ص 178). النوم أمر طبيعي، حاصل لكل حي، وما يراه الإنسان النائم أيضاً أمر طبيعي، فهو المنفذ إلى عالم سوى عالم الكائنات. لذا، نستنتج طبيعياً أن: «ما جاز في النوم لا يمتنع في غيره من الأحوال» (ص 183). التجربة هي التي تدعونا إلى الاعتقاد أن الإنسان مكون من ثلاثة عناصر (الجسم والنفس والعقل)، وأن النفوس البشرية غير متكافئة.

هناك نفس العالِم، ونعني به هنا من يجيل نظره في عالم الحوادث. وهناك نفس أعلى، نفس الولي الذي يستطيع أن يمكث طويلاً في ذلك العالم غير المرئي الذي لا نلمحه عادة إلا من حين إلى حين ولمدة قصيرة عن طريق الرؤيا. وذلك العالَم الذي يطلع عليه الولي هو عالم التكوين. وهناك نفس من نوع ثالث أعلى من السابقة، تمتاز عليها بكونها تستطيع بفطرتها أن تنسلخ بالمرة عن الإنسانية وتمكث في العالم المحجوب عنا مكوثاً أطول وتدركه إدراكاً أتمّ. فتذهب من عالم التكوين إلى عالم العناصر. وتلك النفس هي نفس الأنبياء (ص 170). فعلوم

الأنبياء، خلافاً لعلوم الأولياء وأحرى علوم العقلاء من البشر، «علوم شهادة وعيان، لا يلحقها خطأ ولا زلل، بل المطابقة فيها ذاتية». (ص 846). وهذا الانتقال من عالم المرئيات إلى عالم المحجوب والمستور هو الوحي «الذي يعني في اللغة الإسراع» (159).

هذا مجرد احتمال نستخلصه من تجربة الرؤيا. متى قبلناه سلمنا بأن عالم البشر هو جزء فقط من عالم أوسع، نصطلح على تسميته بعالم الأرواح أو عالم الملائكة (844). وبما أنه غير ممتنع عقلاً فلنسمع في شأنه لما يقوله لنا عنه بعض الأولياء، مع شيء من التحفظ لأن ما يخبرون به يمس في الغالب الجزئيات والخاصيات، مما قد يصعب تأويله وربطه بقواعده. ولنسمع فيه بالأصل وبدون تحفظ لما يخبرنا به عنه الأنبياء المرسلون، إذ لا وسيلة لنا غيرهم لمعرفة ما هو خارج مدركاتنا.

بناءاً على هذا نستطيع أن نميز المدارك إلى أنواع ثلاثة: الحسية والعقلية واللدنية. المدارك هنا هي المسالك، طرق العلم، لا المضامين والمعارف. إذا نظرنا إلى هذه الأخيرة ميزنا بين علوم نقلية وأخرى عقلية وثالثة لدنية. العلوم النقلية حسية من جهة المسلك، إذ نتلقاها عن طريق السمع، ولدنية من جهة الأصل والمضمون، بما أنها تأتينا عن طريق الوحي. هذا التداخل بين النظر إلى العلوم من جهة المسلك ومن جهة المضمون هو ما أدّى بابن خلدون في موضع آخر إلى الكلام على أربعة أحوال أو أطوار: الطور الجسماني **أولاً**، ثم عالم النوم **ثانياً**، ثم حالة النبوة **ثالثاً**، ثم حالة الموت **رابعاً**، أو بعبارة أخرى: حالة اليقظة والوعي، ثم حالة النوم، ثم حالة الوحي، ثم حالة المعاد. ويقول إن الطورين الأولين، أي اليقظة والنوم، شاهدهما وجداني، وحالة النبوة شاهدهما المعجزة، وحالة المعاد، أي ما بعد الموت، شاهدها الوحي والتنزيل. (ص 856).

لكل علم أو نوع من العلوم مسلك ومادة وحامل. **الأنبياء** هم الذين يعلمون، ويخبرون عن، أحوال المعاد، عما ينتظرنا بعد انفصال الروح عن الجسد وانقطاع علاقتنا بعالمنا عن طريق الحواس. ويعلمون ما يخبرون به عن طريق الوحي. مسلكهم للعلم خاص بهم لأن نفسهم مفطورة لتصير «في لمحة ملكاً بالفعل»

(ص 170) وتعلم بالوحي «الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم». (ص 159).

يأتي بعد الأنبياء **الأولياء**، وعلوم هؤلآء دون علوم أولئك. يوسعون نطاق الإدراك البشري بالتجريد المتواصل، بكونهم يموتون قبل موتهم، فيتصلون بعالم غير المرئي. طريقهم إلى العلم الخاص بهم هو صدق التوجه وحرص الإقبال والانسلاخ عن حالة البشر. ما يميزهم عن الأنبياء أنهم يصلون بالصناعة إلى ما يصل إليه الأنبياء بالفطرة (ص 171). إلا أن توجهم يفتح لهم آفاقاً لا حدّ لها، فيدلوننا على أن غير المدرك أوسع بكثير من المدرك لدينا. وكما أن الرؤيا شأن طبيعي فوجود الأولياء بيننا طبيعي، بل مغزى اجتهادهم هو الدليل على أن سبيلهم مفتوح لكل إنسان إذا صدق عزمه وحسنت نيته.

ونصل أخيراً إلى مستوى **العلماء** بالمعنى العادي، أصحاب العلوم التصورية التصديقية، وكلها «خيالي منحصر نطاقه» (ص 170). مسلكهم إلى العلم هو الخيال «القوة التي تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط» (ص 169)، المقابل لمسلكي الكشف الخاص بالأولياء والوحي الخاص بالأنبياء. العلماء هم الحاملون للعلوم، وبالضبط العلوم البشرية، المخالفة لعلوم الملائكة حيث يتحد العقل والعاقل والمعقول (ص 844). العلوم البشرية هي المتعلقة بعالم البشر، عالم الحوادث والوقائع، والمكتسبة من مسلك بشري.

ما هو هذا المسلك البشري وكيف يتميز عن الكشف والوحي؟ يلجأ ابن خلدون إلى تحليلات الأطباء لوصف القوى المبثوثَة في الأعضاء، في القلب والفؤاد والدماغ، من حواس خاصة وحس مشترك، من واهمة وخيال وحافظة، الخ..، وكيف نستغلها، متميزة أو مشتركة، في عمليات التصور والتخيل والتعقل والتذكر (169). ويركن ابن خلدون إلى هذا التفسير الطبيعي حتى فيما يتعلق بالرؤيا: «وكذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدرك ألقته إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس». (6.17.884).

تكلمنا على النفس البشرية واحتمال اتصالها بعوالم غير مرئية، تسمى أحياناً

عوالم العقل والأرواح. قلنا إن هذا العقل الصرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول. فهو إذن عقل بمعنى خاص يتصل به أحياناً وعن طريق الصناعة الأولياء، ويتصل به بالفطرة الأنبياء. لكن هناك عقل من نوع آخر، العقل البشري الذي يخدم النفس، ويعرف، في هذا النطاق المحدد، كمجموع القوى الذهنية التي ذكرناها منذ قليل. مهما يكن من أمر اتصال هذا العقل البشري بالآخر، وجب علينا حصر الكلام هنا على العقل بصفته مجرد آلة ذهنية تتصرف في المحسوسات لحساب النفس. ما يجب التشديد عليه من الآن هو أن ابن خلدون يهتم أساساً في **المقدمة** بهذا العقل وبه وحده. ويطلب منا أن لا نفكر في العقل الآخر ونحن بصدد الكلام على العقل البشري الآلي، المحدد والمحدود. في هذه النقطة بالذات يفترق ابن خلدون عن كل الفلاسفة والحكماء والمتصوفة، يفترق عن ابن سينا والغزالي وابن عربي وحتى عن ابن رشد الأقرب إليه وبدون شك معلمه الأول.

العقل التجريبي

وهذا العقل الذي هو آلة أو قوة ذهنية يحل في الأنسان بعد أن لم يكن. يبدأ كقوة تمييزية ثم يتحول إلى عقل تجريبي وأخيراً إلى عقل نظري (848). يكتفي ابن خلدون بالإشارة إلى التمييزي الذي ينفصل به الإنسان عن الحيوان، وإلى النظري الذي «تكفل بتفسيره أهل العلوم فلا نحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب». (842)، ويطيل الكلام حول العقل التجريبي، وهنا تتضح أصالته. صحيح أن الفلاسفة، وأرسطو بكيفية خاصة، ميزوا دائماً بين ما هو نظري كالطبيعيات والماورئيات وما هو عملي كالأخلاق والسياسة والاقتصاد. إلا أننا نعتقد، رغم هذا، أن ابن خلدون ابتكر في هذا الميدان. وما يدلنا على ذلك هو جهاده العسير والمتواصل لحصر وضبط مادته، محاولاته المتكررة للتوصل إلى تعبير واضح عما كان يحوم حوله، ثم توظيفه هذا المفهوم في الفصول المتعلقة بالصنائع وبالتعليم.

أوضح في فصل الفكر الإنساني (ص 1032) أن العقل الذي يخدم النفس خدمة فعالة هو الذي يستطيع أن يتخطى ستور الكتابة ثم ستور اللغة ليمسك مباشرة بالعينيات، أي الحقائق العقلية، بحثاً عن الوسائط. ما هي تلك الوسائط؟

لا بد هنا من التذكير بمفهومين أساسيين سنعود إليهما فيما بعد: مفهوم **الاتصال**، مبرر العلوم الكشفية (ص 176)، ومفهوم **التناسب**، أصل العلوم العقلية (ص 207). توجد في الكون علاقات تناسب بين القريب والبعيد، الظاهر والباطن، المرئي والمحجوب، الخ.. فقبل الإقدام على أي فعل لا بد للمرء من «معرفة ذلك الترتيب الطبيعي أو الوضعي. لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه». وإذا حصل ذلك، إذا اكتشف المرء سرّ الترابط، تم انتظام الأفعال البشرية (ص 840). من هنا جاء البحث عن الوسائط الفعلية الملموسة، لا وسائط الألفاظ والحروف. بدون وسائط محسوسة لا يتمّ أي عمل. قد يكون ابن خلدون قد تأثر هنا بنظرية ابن سينا في **الحدس**، لكن ما يهمنا هو توظيفه لهذه الفكرة. وما يدل على أصالته أنه رأى أن هذا العقل، لا غيره، هو الذي يعمل في مسائل الحرب، بل في لعبة الشطرنج[1]. رأى أن العقل التجريبي مرتبط دائماً بهدف عملي. وهذا ما سيدفعه دفعاً إلى نقد العقل التجريدي (أي المنطق الصوري)، وكذلك قياس الفقهاء.

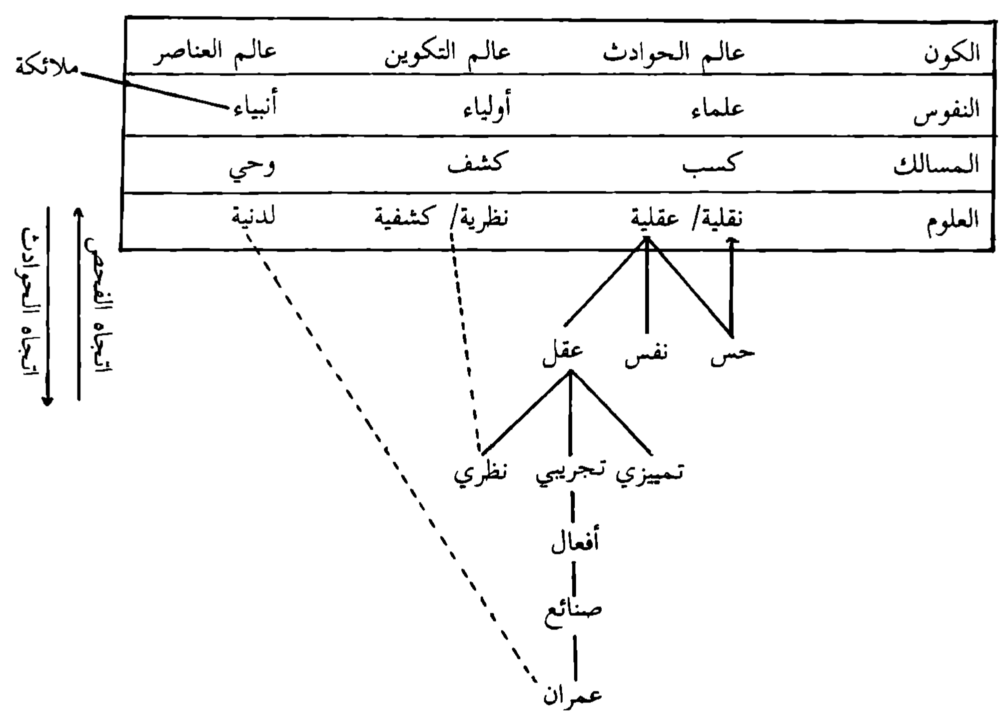
يقول: «هذا الفكر [التجريبي] هو الخاصة البشرية، على قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته». (ص 840). ويستغل هذا التحديد للفصل في مسألة شغلت باله طويلاً وهي مسألة البهاليل (انظر **شفاء السائل**). ما ينقص البهلول هو هذا العقل بالذات: «الذي يناط به التكليف وهي خاصة للنفس، وهي علوم ضرورية للإنسان يشتدّ بها نظره ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله». (ص 194). هذا لا يمنع أن يكون للبهلول عقل آخر تنكشف به له بعض أسرار الكون. وهكذا نعود إلى تجزئة الكون إلى ثلاثة عوالم. فيؤكد ابن خلدون أن العقل التجريبي هو الوسيلة التي استولت بها: «أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه». (ص 837).

جاءت هذه النقطة في صلب التحليلات الخلدونية. ومع ذلك فإنها هي الأصل.

يعيش الإنسان في عالم الحوادث بجسمه ونفسه وعقله. النفس البشرية متجهة

(1) انظر لاحقاً الفصل السادس (عقل الجهاد)، ص321 وما بعدها

إلى المحجوب متعطشة إليه. هذا ما تؤكده التجربة وما لا يحيله العقل البشري. لكن لا سبيل إلى معرفة المحجوب سوى الوحي المعضود بالمعجزة. ليس للمؤرخ ولا للسياسي كلام في هذا الموضوع. ابن خلدون مؤرخ وسياسي، كلامه إذن مقصور على العقل البشري بصفته آلة موظفة لهدف بشري هو العمران، ثمرة التاريخ والسياسة معاً. وبما أن موضوع ابن خلدون هو العمران، بحيث لا يبحث في أس التاريخ إلا للتحقق من الأخبار عن الحوادث، ولا يبحث في الأخبار إلا ليقرر قواعد السياسة النافعة لحفظ العمران، فإن العقل الذي يهمه بالدرجة الأولى هو ذاك العقل الناتج عن التعرف المتزايد على الوسائط، أي على طرق الطبيعة وهي تمر من حالة إلى أخرى، من طور إلى آخر، يعني العقل التجريبي، وكل ما سبق الكلام عنه فهو بمثابة تمهيد يشترك فيه ابن خلدون وغيره من المسلمين والوثنيين.



4. خلاصة: **الحيز الخلدوني** هو من العمران إلى عالم الحوادث فقط. ويترك ما سوى ذلك لغيره. اتجاه التاريخ هو من عالم الحوادث إلى العمران، واتجاه البحث والتمحيص هو بالطبع معاكس له.

2. المجتمع البدوي

يخطىء من يأخذ أي حكم يفوه به ابن خلدون مفصولاً عن هدفه العام، المضمن في تبويب **المقدمة**. لأمر ما جاء الكلام على العلوم في الباب 6 بعد الكلام على طرق المعاش (5) والصنائع (4) والدولة (3) والمجتمع البدوي (2). وكما أوضح المؤلف مراراً المقدم عرضاً هو المؤخر بحثاً واستقصاءاً.

إن البحث في طرق العلم والتعليم، موضوع الباب 6، مرتبط منطقياً بالبحث عن سياسة العمران الذي يمثل غاية الحضارة، وهذه هي تفنن في الترف واحكام الصنائع. ومن هذا المنظور سيكون الحكم على هذا المسلك أو ذاك لا من جهة قيمة العلوم الحاصلة به بل من جهة آثاره على الدولة، وبالتالي على العمران، وبالتالي على الصنائع. إذا غفلنا عن هذا التسلسل استشكلنا كل أحكام ابن خلدون.

غير مجدٍ إذن الكلام على نظرية خلدونية في المعرفة دون التنبيه إلى أنها في الأساس تاريخية اجتماعية. لا نكاد نجد في **المقدمة** حكماً على مضمون المعارف (هل هي خاصة بالخالق أو بالمخلوقات، بالماضي أو بالمستقبل، بالوَقائع أو بالكوائن، بالأعيان أو بالأحوال، إلخ..)، ولا على شرعية وصحة المسالك (الحسية، العقلية، الحدسية، الإلهامية..)، يكتفي في كل هذا بعدم الاستحالة، أي باحتمال الوجود في الواقع مع اعتبار تمام المطابقة لأعيان الحقائق من الأسرار. ما يهم ابن خلدون بالأساس هو علاقة كل مسلك بمستوى المجتمع (بدوي/ مدني، بدائي/ متطور)، بالهيئة الاجتماعية (أمراء/ علماء/ صناع؛ خاصة/ عامة). يربط إذن باستمرار المدرك والمسلك إليه بمستوى معين من التاريخ والمجتمع والثقافة، ثم يخلص من ذلك إلى سياسة معينة، إلى قواعد سلوكية نافعة للفرد وللجماعة وللدولة.

علوم الأمر وعلوم الرؤيا

في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل: هذا هو عنوان الباب 2 من **المقدمة**، ودلالته واضحة. يدور الكلام في هذا الباب على المجتمعات قبل أن تؤسس فيها دولة بالمعنى المقصود، دولة تستهدف العمران، وبالتالي منظمة تنظيماً

سياسياً مدنياً. نستطيع أن نقول بعبارة أخرى ان القاعدة التي ينبني عليها العمران تبقى حاضرة فيه ملازمة له. فيعود إليها إذا ما توقف عن النمو أو أرغم على التقهقر. لذا صح أن نستعمل في تحديد تلك القاعدة الأصلية والملازمة ما هو معاصر لنا، ما نقرأ عند الرحّالة عن سكان المناطق النائية، وما يروى لنا عن البدايات في الأخبار. إن موقف ابن خلدون استقرائي، وقد يذهب البعض إلى أنه أثنوغرافي. وإذا ما انجرّ إلى أحكام تبدو لنا جارحة في حق العرب البدو فما ذاك إلا من توابع المنهج. تعمّ الأحكام كل الشعوب إذ لا تزال في بداياتها، أكانت شرقية أو غربية، عربية أو أعجمية.

ما يهمنا هو تعريف العمران البدوي، ونلاحظ أنه يسميه عمراناً رغم كل السلبيات. إنه طبيعي، ليس بمعنى أنه طارىء على الأرض، بل بمعنى أن علاقته بالطبيعة علاقة مباشرة. كل القوى العاملة فيه فطرية، وأهمها قوة العصبية. لا فرق إذن بين مميزات الفرد والجماعة، لا انفصال بعد بين المجتمع والدولة، إذا عرفنا هذه بأنها جهاز لتطبيق سياسة تهدف إلى العمران. هدف المجتمع البدوي، هدف الفرد والجماعة، منحصر في المحافظة على الذات، وهو بالضبط ما يميز الطبيعة على كل مستوياتها. عندما يقول ابن خلدون إن: «العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك». (2.28.269)، فهذا مجرد تقرير حول مستوى معين من التطور التاريخي والاجتماعي. كل شعب، قبل أن يؤسس دولة غايتها العمران، لا بد أن يكون في حالة العرب، إذ هو بالتعريف في غير حاجة إلى سياسة تنتظم بها أمور العمران[1].

في مثل هذه الحالة، حالة مجتمع بلا دولة وبالتالي بلا سياسة، كيف تكون المدارك، أي المسالك إلى المعرفة؟

إننا هنا أمام مجتمع (الكلمة مستعملة تجاوزاً) أمي بما أنه طبيعي، مجتمع بلا كتاب، وحتى إذا كان فيه كتاب فإنه يتلى على العموم ولا يقرأه إلا قلة. «كانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله القراء، أي الذين يقرأون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً». (ص 6.43.1047). فطرق العلم بالضرورة في هذه الحال طرق حسية، اما سمعية واما بصرية. وما هو

(1) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة (anarchie) فوضى.

خارج هذين الطريقين فهو في بدايته لا يؤثر كثيراً. على هذا الأساس الحسّي تشيد كل العلوم وإن تميزت إلى نوعين: علوم شرعية مبنية على الأمر والسمع، وعلوم كشفية مبنية على **الرؤيا** بشتى أشكالها، والرؤيا هي بمثابة النظر بالعين (لاحظ الاشتراك في المفاهيم: تحل الرؤيا محل النظر العقلي لأنها أقوى منه).

لا يحتاج ابن خلدون إلى تحليل طويل ليقرر أن الشرع يلعب في المجتمع الأمي دور القانون الوضعي. هو أمر وإنشاء، يسمع ويحفظ ويتلى لكي تتأثر به نفس الفرد، فينتقل من طور الحيوان إلى طور الإنسان مع المحافظة على سمات الفطرة. وتنشأ تبعاً لذلك جماعة (**أمة**) فوق الجماعة الطبيعية الأولى، أي القبيلة. يقول: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أمر عظيم من الدين على الجملة» (2.27.266). وهذا الحكم لا يخص العرب كجنس كما يظن البعض، إنما هو حكم على مرحلة عامة من التطور التاريخي. ويعلل ابن خلدون حكمه قائلاً: «إذا كان فيهم النبي أو الولي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق تمّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك». (ص.ن.) لا يمكن محو أخلاق التوحش إلا بأمر مؤيد بقوة خارقة، إذ المخاطب فيهم هو الحس، السمع والبصر.

الشرع إذن هو بالأساس قانون تربية، به يمر المجتمع البدوي الأمي من حالة توحش إلى حالة اجتماع. بجانب العلوم الشرعية، وهي مروية سمعية حفظية، توجد علوم أخرى مستقلة عنها ومبنية على **الرؤيا**. وهي كما قلنا سالفاً قوة طبيعية في النفس البشرية تزيدها الرياضة ظهوراً واستحكاماً. لا مجال للتعجب من كون ابن خلدون يجمع في زمرة واحدة، وتحت مفهوم الرؤيا العام، النبوة والولاية والكهانة والعرافة، الخ، إذ هذه مسألة خاض فيها المتكلمون وتاهوا فيها. ميزته أنه يدخل نوعاً من المعقولية في كلام متشعب ومتضارب وذلك بالنظر إليه من زاوية تكاد أن تكون أثنوغرافية.

ما يهم ابن خلدون في القضية كلها هو أن العلوم الكشفية تمثل في المجتمع البدوي كافة الصنائع، إلى حدّ أن الكلمات التي تطلق على الصنائع عادة تنقل

إليها، مثل **صنعة**، ناموس، تعاليم، رياضة. يصف العلوم الكشفية في إطار المجتمع البدوي على أنها صناعات ويميزها إلى نوعين: أحدهما يهدف إلى **التصرف**، أي التأثير في العناصر بتحويل بعضها إلى بعض، أو في التكوين بإحالة صورة إلى أخرى، كل ذلك إما فعلاً، في ذات الأشياء، وإما تخيلاً، أي في وعي الناظر فقط. وهذا هو ميدان السحر والكيمياء وما يتفرع عنهما. والنوع الثاني يهدف إلى **الاطلاع** على وقائع محجوبة عن الشاهد لأنها ماضية أو مستقبلية، وذلك بوسائل مختلفة كالنظر في مواقع النجوم أو في الماء أو في أكباد الطيور، الخ..

يؤكد ابن خلدون مراراً أن النفس البشرية متطلعة إلى مَعْرفة ما لا يرى ولا سبيل إلى ردّها عن ذلك. فالتحريم الشرعي لا ينفي ثبوت الواقع. فالعلوم الكشفية طبيعية في العمران، ملازمة لكل أطواره. لذلك يعود إليها في كل أبواب **المقدمة**. وعندما يسميها علوماً وصنائع، لا يجب أن نعتقد أنه لا يميزها عن علوم وصنائع أخرى، نرى اليوم أنها وحدها موضوعية. بل يريد أن يلفت أنظارنا إلى أنها علوم وصنائع مجتمع من نوع خاص، طور معين من أطوار الحضارة والعمران. إذا كانت وحدها متاحة في ظرف محدد، لماذا لا نسميها بذلك الاسم؟ سيما وأنها تدعي أنها مبنية على وحي سابق (إدريس = **هرمس**)، كما لو كان المجتمع البدوي يدعي أنه ليس بدائياً، في بداية التطور، بل بالعكس في نهاية طور من أطوار الإنسانية. وهي دعوى قد تكون صحيحة في بعض الحالات، كحالة عرب مضر بالضبط.

العلوم الكشفية، في إطار المجتمع البدوي الأمي، هي من جهة طبيعية، ناتجة عن غريزة بشرية، ومن جهة موروثة عن عمران سابق. فيوجد فيها بقايا من علوم وصنائع من النوع الكسبي الذي سيتكلم عليه ابن خلدون في أبواب لاحقة من **المقدمة**. ويدل على ذلك استعمال الخط والرقم في تلك العلوم كما يحصل في السحر والطلسمات...

بيد أن الفرق الأساسي، داخل المجتمع البدوي، ليس بين العلوم الكشفية والعلوم العقلية التي لا تظهر وتزدهر إلا في نطاق العمران المدني، بل بين الكشفية والشرعية. ولكي يدرك القارىء هذه النقطة التي كثيراً ما تخفى عن عامة الفقهاء، يسوق ابن خلدون مثالاً في غاية الوضوح، فيقول: «وللبادية طب يبنونه في الغالب

على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص.. وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي.. والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء.. إن النبي هو الذي بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات..» ثم يستدرك ويقول في شأن الطب الشرعي: «إلا إذا استعمل على جهة التبرك». (6.15.919). يقول هذا في الباب 6 لا في الباب 3، لكنه ينطبق بدون أدنى شك على المجتمع البدوي. الشرع إذن، في هذه الأوضاع، قانون يهدف إلى تهذيب الأفراد حتى يصبحوا قادرين على تجاوز القبيلة وتكوين أمة تبقى خاضعة لقواعد الفطرة. أما ما يمس الحياة المادية (العاديات) فهو من قبيل المتوارث، متأثر بمعارف مروية، غير مبنية على وحي كالشرع، بل على الرؤيا. لا كلام لنا في النتائج التي قد تكون إيجابية ومطابقة للواقع. كلامنا محصور في المسلك فقط، وهو كما قلنا مباشر، سمعي/ بصري.

الرعاية والسياسة

إن هذا التحليل، رغم أهميته، ليس سوى مدخل تمهيدي للبّ المسألة في نظر ابن خلدون: في مجتمع أمي كالمجتمع البدوي، حيث لا مدرك ولا علم إلا عن مسلك حسّي، بالوحي أو بالكشف، بالسمع أو بالرؤيا أو بهما معاً، كيف تكون السياسة؟ واضح أنها محدودة بكل ما سبق. لا بد لها من أن تتجه إلى الحواس، إذ لا تدرك إلا عن ذلك المسلك. فهي إذن سياسة أمر ونهي، ترغيب وترهيب، تأثير مباشر في النفوس والأجسام، بإيجاز سياسة طبيعية غريزية. وليس من سبيل الصدفة إذا كانت تسمّى **رعاية**. ويجب أن تفهم كل الأحكام على العرب البدو في هذا الإطار المحدد. فهي مرتبطة بعضها ببعض، ناتجة منطقياً عن التعريف الأوّلي للمجتمع البدوي. وتتلخص كلها في أن سياسة البدو لا يمكن أن تنفصل عن الدين. «بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة». (2.28.269). ومما يلزم بديهياً من هذا التحليل أن الفقهاء المتخصصين في العلوم الشرعية هم أبعد الناس عن السياسة وإن كانوا الأقرب إلى رعاية الحقوق، لأن مدار فكرهم هو المجتمع الذي وصفناه حيث يكون الشرع بمثابة قانون تهذيبي وليس قواعد سلوكية لإنشاء وترسيخ العمران بعلومه وصنائعه الخاصة به. ما يجعل

هذه الأحكام تبدو جائرة هو أنها مبعثرة في فصول **المقدمة**، فيغفل القارىء عن المقدمات والعلل.

3. العمران المدني

إن العمران البدوي هو قاعدة الدولة بمعنى أنه سابق عليها زمنياً، وكذلك بمعنى أنه دائماً حاضر أثناء كل مراحل التطور الحضاري. لذا كلما انحصرت الحضارة عاد إلى الظهور من جديد. وسبق أن أشرنا إلى أن المجتمعات البدوية، وعلى رأسها بالطبع العربية المضرية، ربما كانت بدوية بالمعنى الثاني لا الأول، أي أنها عادت إلى مستوى البداوة بعد أن ورثت بعض مكتسبات مجتمعات مدنية بائدة. فهي إذن بدوية، في مصطلح ابن خلدون، وليست دائماً وبالضرورة بدائية.

ومما يعضد هذا التأويل ترتيب الفصول في نهاية الباب 2 وبداية الباب 3 من **المقدمة**. آخر فصل من الباب 2 هو الذي يقول: «إن البداوي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار» (2.29.269). والحجة التي يعتمد عليها الكاتب من أن «حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي». تبدو غير مقنعة إن لم نقل تافهة. العلة الحقيقية كامنة في موقع الفصل إذ هو بمثابة مدخل لما سيأتي في الباب اللاحق الحامل عنوان: «في الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية» (3.1.271)، أو بإيجاز في الدولة بالمفهوم المعاصر، أو المجتمع المدني في التعبير القديم. يتعرض المؤلف في الفصول الثلاثة الأولى إلى أن تأسيس الدولة لا يكون إلا بالعصبية وهي قوة طبيعية. فهي إذن الوسيلة الضرورية، أما الأصل فهو شأن آخر: «إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق». (3.4.277). ونلاحظ مرة أخرى تعميم الحكم. ثم بعد تمييز الوسيلة عن الأصل في قيام الدولة، يبحث ابن خلدون في العلاقة الجدلية بين الأمرين فيقول من جهة: «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» (ص 179)ومن جهة ثانية: «إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة العصبية». (ص 278). لن ندخل في هذه التفاصيل رغم أهميتها لأنها لا تمثل بالنسبة لما نرمي إليه إلا تمهيدات. ما يجب الانتباه إليه هو أن كل ما قيل عن

دور الدين، وبالتالي طريق العلم المرتبط به وهو طريق الكشف، يبقى قائماً داخل المجتمع المدني كما كان قائماً في المجتمع البدوي. يبقى طريق الاتصال بالعالم العلوي متاحاً باستمرار، كما يبقى حاضراً ومؤثراً دور الشرع في تهذيب الفرد وتنظيم الجماعة. ما يتغير، أو يحوَّل في التعبير الخلدوني، هو ظهور مسلك آخر إلى العلم وبروز قواعد تهذيبية وتنظيمية جديدة، تخالف وأحياناً تعارض الأولى دون أن تنفيها أبداً نفياً تاماً.

ما هو سبب التحول الحاصل؟ نوجز هنا ما سنفصله فيما بعد. «على قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة إذ أمور الحضارة من توابع الترف والترف من توابع الثروة والنعمة والثروة والنعمة من توابع الملك». هذا كلام ابن خلدون وفيه سرّ التحول المذكور. إن الدعوة، مهما تكن، تبعث الحركة التي تقفز بالإنسان من المستوى الحيواني إلى مستوى العمران البدوي ومنه إلى مستوى الدولة (العظيمة الاستيلاء). يبدو أن الهدف هو الدعوة ذاتها، أو الملك، أو الترف، لكن أثناء التطور يتضح أن هذه كلها أهداف مرحلية، استدراجية، إذ الهدف الأبعد والأخفى، ثمرة الحركة كلها، هو العمران.

والعمران هو تصرف في الماديات، بناء وتشييد. فهو إذن عبارة ملخصة لمجموع الصنائع. والصنائع هنا غير ما ذكرنا في المقطع السابق، رغم ما يربط بينها من علاقات تاريخية. ما كان يعتبر **موهبة** طارئة في لمحة في نطاق المجتمع البدوي يتحول في نطاق الدولة المدنية إلى **ملكة** تكتسب بطول المراس.

الصنائع

لذا، يجب الانطلاق عند الكلام على المجتمع المدني مما يميزه بالأساس، أي من الصنائع. وهذا ما حدا بابن خلدون إلى تسبيق الباب 4 (في البلدان والأمصار وسائر العمران) والباب 5 (في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع) على الباب 6 (في العلوم وطرق التعليم). **المدنية، الصنائع، العمران**: ثلاثة مفاهيم مرتبطة بعضها ببعض، وتلازمها يميز المرحلة الجديدة من التطور التاريخي ويحدد مرحلة معينة من اكتساب العلوم وبالتالي من قوى العقل. انطلاقاً من هذه المستجدات يعود ابن خلدون في الباب 6 إلى العلوم الخاصة بالمجتمع البدوي

والتي وصفها في الباب 2 ليرى أحوالها في إطارها الجديد ويقول رأيه النهائي فيها. إذا تجاهلنا هذا الترتيب استحال علينا التحقق من مقصد ابن خلدون.

نبدأ كلامنا بما جاء في الباب 5 عن **الصنائع**. ولن نستنتج أي استنتاج من كون المؤلف ذكر بعضها وسكت عن البعض الآخر. فهذا من اهتمام المؤرخ الاجتماعي. يقول: «الصنائع كثيرة.. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع، فنخصها بالذكر ونترك ما سواها..» (5.23.722).

ما يهمنا في هذا المقام هو ما يستخلصه المؤلف من أوصاف أمهات الصنائع في زمانه، فإنه يربطها باستمرار بالعلوم ثم بالعقل.

يؤكد أن الصنائع طبيعية، خاضعة لقواعد قارّة، يمكن استنباطها وبالتالي توظيفها لتحقيق أغراض بشرية. الخط والكتابة من عداد الصنائع (ص 744)، اللغة ملكة صناعية (ص 1071)، إنّ تعليم العلم من جملة الصنائع (ص 770).. ولا استبعد أن يكون إدخاله التوليد ضمن أمهات الصنائع يهدف إلى توكيد نفس الفكرة، وهي أن الشائع داخل المجتمع المدني هو المنطق البشري، بمعنى أن القسم الأكبر مما كان يدركه الإنسان في حالة البداوة عن طريق الكشف أصبح يدركه وهو في حالة الحضارة عن طريق الكسب، أي التمرين المتواصل. لذا يقول إن الصناعة، في المفهوم الجديد، لا بدّ لها من معلّم. ولا يكفي فيها الكشف إذ ما ينتج عن الكشف، وإن كان مجرباً، فهو ليس من عمل الإنسان. ليست ثمرة السحر من عمل الساحر: «كلامهم من باب السحر [لا الطبيعيات]، لا يتدبر إلا بإرفاد بما وراء عالم الطبائع وعمل الصنائع». (ص 1019).

يؤكد ابن خلدون خصوصية الصنائع في المجتمع المدني، فينتهي إلى مفهومين أساسيين: مفهوم **الملكة** ومفهوم العقل التجريبي الذي أشرنا إليه سابقاً. يقول: «الأحوال الجسمانية نقلها بالمباشرة أوجب وأكمل». (ص 712) و «العلم الحاصل عن **الاتصاف** هو المطلوب، أما العلم الحاصل عن الفهم فقط فغير كاف». (ص 825). صحيح أن مؤلفين كثيرين، سيما الغزالي، تكلموا في هذا الباب، ونبهوا على أن معرفة الشيء نظرياً لا تساوي معرفته بالممارسة والتجربة. وقد يلتقي ابن خلدون والغزالي حتى في العبارة، لكن ماذا يعني كل واحد منهما بكلمة

الاتصاف؟ محل الاتصاف عند الغزالي وباقي المتصوفة هو النفس والهدف هو التصرف في الأكوان، محل الاتصاف عند ابن خلدون هو أحد أعضاء الجسم (اليد أو اللسان) والهدف هو الإنجاز. وهذه نقطة فاصلة. يتكلم صاحب **المقدمة** على عالم الحوادث الفعلية لا على عالم الحوادث النفسية (ص 838) ثم يقرر في الفصل المتعلق بالفكر الإنساني: «إن أول العمل آخر الفكرة وأول الفكرة آخر العمل..» ويستنتج: «من تتبّع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية». (ص 1-840). ليس مجرد الاتصاف هو المهم بل اتصاف الأعضاء والجوارح بذلك المنطق الذي يستقرئه المرء من تتبع القواعد الطبيعية ويطبقه في أعماله الهادفة إلى صنع شيء ما. وإذا حلّ ذلك المنطق فيه، وأصبح قانون أعماله كلها، حتى يجد به حلاً سريعاً لكل صعوبة تعترضه في صناعته، يكون عندئذ قد اكتسب **عقلاً تجريبياً**. وكما أن كلمة صنائع تحمل معنى محدداً جديداً في نطاق المجتمع المدني، يتغير كذلك معنى **العقل**، فيعرفه ابن خلدون بما يلي:

«حسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية تزيد الإنسان ذكاءً في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس». (ص 776). ويزيد التعريف دقة إذ يقول: «إن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب.. فوجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً». (ص 767)[1]. كل صناعة مرتبطة بعلم خاص بها، وخصوصية العلم تأتي من خصوصية العقل المرتبط بالصنائع وهو العقل التجريبي، الذي يلخص مجموع **الملكات** الناشئة عن تعاطي الصنائع المختلفة. هذه هي النقطة الجوهرية في التحليل الخلدوني.

العلوم العقلية

نبدأ إذن بالعلوم المرتبطة بالعمران وبالصنائع. يقول: هي العلوم الطبيعية والعقلية وتسمّى علوم الفلسفة والحكمة. لذا جاز أن تذكر مرتين، مرة في باب الصنائع ومرة في باب العلوم، كما فعل ابن خلدون بالنسبة للطب والفلاحة. يقسمها

(1)واضح أن كلمة (فريداً) أليق هنا من كلمة (مزيداً) كما قرأ البعض.

كسابقيه إلى أربعة أقسام: المنطق **أولاً**، **وثانياً** الطبيعيات التي تتفرع إلى جسمانية ونفسانية، **ثالثاً** ما وراء الطبيعة، **ورابعاً** التعاليم التي تحتوي بدورها إلى أربعة أجزاء: الهندسة، أصول الحساب، الموسيقى، الهيئة (ص 888 إلى 923). تقسيم منطقي وتقليدي ورثه المسلمون عن المدرسة الأرسطية كما هذبت في مراكز الشرق الأقصى. ومرة أخرى يجب في مثل هذه الموضوعات المطروقة التنبه للفوارق ولو دقّت.

يلاحظ ابن خلدون في البداية أن هذه العلوم: «غير مختصة بملّة بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم يستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان العمران» (ص 888). لا تخفى أهمية هذه الملاحظة التمهيدية بالنظر لما سبق ولما يأتي عرضه. كما لا يترك أية فرصة تمر دون أن يربط هذه العلوم بالصنائع. يقول مثلاً في شأن الهندسة: «فائدتها تظهر في الصنائع العملية التي موادها الأجسام». (ص 902)، ذلك لأنه يرى بدون شك أنها بمثابة الآلة بالنسبة للصنائع، وسيقول في باب التعليم إن العلوم الآلية لا يجب الإطالة فيها (ص 1036). ثم يعود ليؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من تأثيرها، بصفتها كسبية تدريبية، على الإنسان: «ينشأ عن [تعاطي علوم العدد] عقل مضيء درب على الصواب.. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره يغلب عليه الصدق» (ص 897).الاتجاه العام إذن واضح، ويمكن لنا من الآن أن نتصور ماذا سيكون حكم ابن خلدون في كل علم علم.

عندما يعرض لعلم المنطق، أصل وزبدة العلوم العقلية، يفصل مكونات المسند الأرسطي (ص 908 إلى 915) على الطريقة التي وصفناها في فصل سابق. فلا حاجة لإعادة الكلام سوى الإشارة إلى أن العرض الخلدوني يدل على معرفة دقيقة بالتحريفات التي طرأت عليه عند نقله من اليونانية إلى العربية. مما يدل على أن محاولة ابن رشد الرامية إلى العودة إلى أرسطو الصحيح لم تذهب سدى ولم تدفن معه كما قيل. تسير ملاحظات ابن خلدون في نفس الاتجاه، وهي أن التحريفات المذكورة هي التي أدت إلى عقم المنطق الأرسطي داخل الإطار الإسلامي. يقول: «المنطق هو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من

الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدتها تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيًا وثبوتًا بمنتهى فكره» (ص 888): تعريف عادي قد يكون من تحرير ابن خلدون أو من إنشاء غيره، إذ يصعب تجديد العبارة في هذا المقام بعد قرون من التهذيب والتدقيق. إلاّ أن ما يلفت نظرنا، لأنه سيكون مقدمة أحكام لاحقة، هو الفقرة التالية: «لقد أحسن أرسطو في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات». (ص 995). إذا كانت هذه الجملة مطابقة تمامًا لما في المخطوط، فإنها تلخص أحسن وأوفى تلخيص موقف ابن خلدون من كافة العلوم العقلية. إذ ظاهر العبارة يعني أن تلك العلوم لا تكون صحيحة، مطابقة لمسلماتها البديهية إلاّ إذا تحاشت ميدان الإلهيات ولم تستعمل إلاّ في غيرها، وهو بالطبع عكس ما يفعله الفلاسفة والمتكلمون الذين لا يدرسون المنطق إلاّ لكي يستغلوه في الإلهيات. أما لو استعمل في مسائل الطبيعة والعمران، في مسائل الكائنات والواقعات، كما يحدث كثيرًا، لكن بالعرض لا بالقصد عند الفلاسفة، لكان المنطق أكثر فائدة وأكثر صوابًا ولما اعترض عليه عاقل.

ويسير النقد الخلدوني للمنطق الصوري في هذا السياق. يذكر أن بعض الفقهاء مثل ابن الصلاح والنووي حرّموا دراسته، وهو حكم لا يوافقهم عليه. فإذا ما عارضه فمن وجهة أخرى. يعارضه لسبب موضوعي وهو أن المناطقة أنفسهم، بعد قرون من التقرير والتمحيص، جعلوا منه صناعة عقيمة. فيسدي النصح للتلميذ قائلاً: «إن وقفت عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز جهة الحق منها، إذ جهة الحق تستبين إذا كانت بالطبع..» (ص 1035)..

ثم يوضح مقصده: «اترك الأمر الصناعي جملة واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه». (ص 1032). قد تبدو هذه الملاحظة مقصورة على الفائدة العملية القريبة، لولا أنها تشير إلى ما هو ثابت في الموقف المعرفي الخلدوني، وهو أن بين الطبيعة المادية والتصورات الذهنيّة يوجد عالم وسط، عالم الحوادث

الفعلية، أو بعبارة أخرى بين الحس والنظر يوجد العقل التجريبي. بحيث يكون المنطق النافع الصحيح هو ما ينتج ويتمحض عن ذلك العقل التجريبي. يبقى صحيحاً إذا حافظ على الارتباط بذلك الأصل، أما إذا استقل عنه بالكلية، ومال إلى النظر المحض، فإنه يفقد الثقل الذي يضمن توازنه واتزانه. «تكلموا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم». أما المنطق النافع: «فإنما هو واصف لعقل ذلك الفكر [التجريبي] فيساوقه لذلك في الأكثر».

يشفع ابن خلدون هذه الملاحظة بأخرى نظرية. يذكر المآخذ التي ذكرناها في الفصل الثالث عن ابن تيمية وينتهي إلى الخلاصة التالية: «لا يبقى إلا القياس الصوري.. ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحدود.. لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها، وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلمون بالطرد والعكس وتنهدم أركان المنطق جملة» (ص 915). لا يختلف هنا أيضاً، في نهاية التحليل، موقف ابن خلدون عن موقف خصوم المنطق اليوناني، من فقهاء ونحاة ومحدثين (انظر السيوطي، **صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام**)، إلا أنه لا يقف مثلهم عند هذا الحد. لا يكتفي بنقض أصول القياس البرهاني ليبرر اللجوء إلى القياس الفقهي، بل يعمم النقد على الجميع. ما ينطبق على البرهان الأرسطي ينطبق بأحرى على القياس، والغلط مصاحب لمن يتعاطى هذا أو ذاك لأنه يسحب الكلي على الخارجيات ولا يرتدع بخصوص: «مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس». (ص 1045)[1]. العلم الصحيح هو إذن علم الخاص لا علم العام، القياس يقود إليه، لكنه لا يضمنه ولا يتضمنه.

وهكذا نرى أن معارضة ابن خلدون للمنطق الصوري ليست، رغم الظاهر، من نوع معارضة الفقهاء السنيين. يميز كعادته مرحلتين في تطور الصناعة: مرحلة أولى حيث كان المنطق مجرد آلة، ومرحلة أصبح فيها هدفاً لنفسه. يدعو بإلحاح إلى العودة إلى الحالة الأولى. لماذا؟ لأن المنطق إذا نظر إليه كآلة فقط هذب الفكر وهيأه ليمتلك ذلك العقل التجريبي الذي هو أصل الصنائع.

---

(1) وهنا تطرح مسألة دور القياس في **المقدمة** نفسها. انظر ما يأتي لاحقاً ص205.

قلنا إن العقل التجريبي يعكس في ذهن البشر الانتظام الموجود في الطبيعة، ما يسميه ابن خلدون في مواضع كثيرة **التناسب** (انظر الفصل اللاحق). بجانب الملكة التي يكتسبها الصانع من الممارسة المستمرة، توجد ملكة ذهنية تمكن المرء من العثور في وقت قصير على **الحد الأوسط** في كل مسألة. وهذه الملكة تكتسب بممارسة المنطق، إذا ارتبط الجهد الذهني، البحث عن الحد الأوسط في المنطقيات، بالعمل الجسمي في تطبيق ذلك على القوى الطبيعية، وهو ما يحصل عادة في الصنائع. عندئذ يصبح المنطق صناعة بالفعل، لا مجازاً، أي صناعة في خدمة الصنائع الأخرى. واضح أن هذا الاتجاه هو غير ما كان يرمي إليه أساساً ابن تيمية وأمثاله بنقدهم للمناطقة.

العلوم الشرعية الأصيلة

الآن والآن فقط نتساءل: ماذا حصل للعلوم الشرعية؟

من يقرأ **المقدمة** لأول مرة يلاحظ ولا شك ازدواجية واضحة في أحكام ابن خلدون على حاملي العلوم الشرعية، فيتوهم أشياء في غير محلها. أما إذا انتبه **لموقع** كل حكم أدرك أن الازدواجية ليست خاصة بالمؤلف بل متعلقة بالموضوع ذاته. إن **علوم** الشرع داخل العمران البدوي ليست، ولا يمكن أن تكون، هي نفسها في إطار العمران المدني، إذ ننتقل من ثقافة أمية إلى أخرى كتابية. كلام ابن خلدون في الباب 2 هو من قبيل الأثنوغرافية، فنراه يقارن باستمرار العرب البدو بأجيال أمية أخرى، منقرضة كعاد وثمود، أو حية كالبربر والأكراد والأتراك. أما كلامه في الباب 3 والباب 6 فهو كلام المؤرخين إذ يقارن الحضارة الإسلامية بحضارات أخرى قديمة كالفارسية واليونانية والرومانية، أو معاصرة له هو كالبيزنطية والإفرنجية. يتغير موقع الشرع في الحالتين، والسبب هو بالطبع **التدوين** الذي لا يفتأ ابن خلدون يذكرنا بأنه طارىء على الملّة. عندما يقول مثلاً إن اللغة ملكة صناعية (ص 1071)، فهذا القول لا يفهم إلا في إطار مجتمع مدني. أما في مجتمع بدوي أمي فالملكة اللغوية طبيعية وتبدو كذلك للجميع، زيادة على أن لا أحد يستبعد، في مجتمع بدوي، أن ينطق المرء بغتة بلغة لم يتعلمها قط.

كل ما قرره ابن خلدون حول دور الشرع في المجتمع البدوي يبقى قائماً في

نطاق العمران المدني. فالشرع هنا كما كان هناك قانون لتنظيم الحياة العامة وقاعدة سلوكية لتهذيب أخلاق الأفراد. إلا أن العلوم المرتبطة بالشرع تتأثر لا محالة، كماً وكيفاً، بعملية التدوين. ما كان مروياً ومحفوظاً يعود مادة مدونة يشتغل بها وعليها العقل النظري. لا بد إذن أن يتحول الحديث إلى فقه، والفقه إلى أصول. الحديث هو مجموع المرويات حول السلوك الأمثل، أي السنة، تجتمع فيه شؤون السياسة والأخلاق. لما يتحول إلى فقه فإنه يكون قد خضع إلى تنظيم وتبويب بواسطة تولي قاعدة أعم من القواعد العملية المضمنة فيه. وقد يكون **موطأ** مالك دليلاً على هذه الخطوة التمهيدية. ثم لما يخضع المسند الفقهي بدوره إلى قاعدة أعلى، كالتي تقول مثلاً إن النص القرآني يفهم على ضوء الحديث، فإنه ينحل في أصوله، وقد تكون **رسالة** الشافعي دليلاً على هذه الخطوة الثانية. وهكذا تقود عملية التدوين طبيعياً وبالتدريج إلى تأصيل، إلى **مَنْطَقة** أوامر الشرع. بقدر ما يصبح تعليم العلم من جملة الصنائع (ص 770)، بقدر ما يخضع المروي (النقل) إلى **عقل** يهذبه وينظمه، عقل الفقهاء والمتكلمين، لا عقل الفلاسفة والحكماء[1]. فهذا العقل، رغم محدوديته، هو جديد بالمقارنة مع ما كان موجوداً في نطاق المجتمع البدوي الأمي. يتطور بتطور العمران والصنائع، له بالتالي علاقة بالعقل التجريبي. هذه الفكرة هي التي نود أن نلفت النظر إلى أهميتها لفهم الأحكام الخلدونية.

العمران مرتبط بالصنائع، وهذه بالعقل التجريبي، فحيثما كان عمران ظهر عقل تجريبي، ومتى ظهر هذا العقل أثر في سلوك الأفراد، وتأسست بذلك أخلاق عقلية (مدنية)، كالتي لخصها مسكويه، وتأسست سياسة عقلية (مدنية)، كالتي فصلها الفلاسفة المسلمون من الفارابي إلى ابن طفيل. لكن بما أن العمران البدوي ملازم للمدني بصفته قاعدته الدائمة، وبما أن الشرع هو نظام العمران البدوي، فلا مناص من أن تتساكن السياسة الشرعية والعقلية، الأخلاق **السنية** والمدنية. ولا أدل على هذا مما نقرأ عند الأدباء أمثال ابن المقفع وابن قتيبة والجاحظ وغيرهم حيث نجد قولة لأفلاطون أو سقراط أو كسرى مدعمة بحديث نبوي أو آية قرآنية.

---

(1) هذا الفرق هو ما أوضحه الفارابي في كتابه **المختصر الصغير في المنطق على طريق المتكلمين** (1958).

يتميز موقف ابن خلدون في هذه القضية بالواقعية التامة. ما حصل من تساكن كان من توابع العمران، فلا معنى لثورة الفقهاء على ما يعتبرونه من **البدع**. لم يكن في الإمكان أن تبقى العلوم الشرعية على حالها من الوضوح والإيجاز بعد كل ما لحقها من التدوين على أثر تقدم الصنائع. بسبب هذا التدوين، وما رافقه من تحول في البنى الذهنية، اصطبغ كثير مما كان واضحاً بصبغة الإشكال. ليس من الصدفة أن يأتي الكلام في **المقدمة** على المتشابه من الكتاب والسنة (ص 848) ضمن الفصل المخصص لعلم الكلام.

تحتل مسألة المتشابه موقعاً محورياً في التحليل الخلدوني، إذ هي مقدمة كل الأحكام على الكلام والفلسفة والتصوف وكل العلوم الرامية إلى إدراك الغيب أو التصرف في الأكوان.

لا بد لنا هنا من الإيجاز لكي لا نخرج عن القصد. نذكر فقط أن ابن خلدون بقي طول حياته وفياً لمنطق الفقه، معتبراً الشرع بالأساس قانوناً تنظيمياً وتهذيبياً لمجتمع مختلط، أمي وكتابي في آن، كما كان المجتمع الإسلامي في جلّ أطواره. لكن، لهذا السبب بالذات، يتغير وضع الشرع بتغير الأحوال المجتمعية. إذا رجع المجتمع إلى طور البداوة عاد الشرع أمراً يُسمع وقاعدة تتبع، وإذا ما استبحر العمران ـ وهي حالة لم يكن ابن خلدون يعرف دقائقها بالتجربة وإنما كان يقرأ عنها ويتوهمها في بعض جهات الشرق الإسلامي ـ يقترب الشرع من السياسة العقلية إلى حدّ التداخل والامتزاج. وفي اعتبار تحول الظروف هذا يبدو وفاء ابن خلدون لأصول الفقه، وربما لمنهجية مقاصد الشريعة، أي لذلك العقل المصلحي النفعي الذي يتلو بالضرورة تغلغل العقل التجريبي في المجتمع المدني.

لبّ التحليل الخلدوني هو أن الحكم على هذه العلوم الشرعية، إذا ما نظر إليها من جانب الشكل وليس فقط من جانب المضمون، قابل للتعميم على كل المعارف المرتبطة بها، من لغة ونحو وآداب، إلخ... كلها علوم بنيت على تدوين، أي ترتيب وتهذيب مادة مروية. ولأن الأصل واحد فإن المنطق واحد كذلك، يمكن أن نسميه بمنطق **القياس**، الداخل في نطاق الخطابة حسب المسند الأرسطي. كل ما يعنيه ابن قتيبة بالعلوم العربية خاضع للعقل القياسي، نجده كامناً

في قصص **كليلة ودمنة**، وفي خطب الوعاظ والمحدثين، وفي تشبيهات الشعراء، وفي أحكام الفقهاء، وفي عبر المؤرخين، إلخ... على درجات متفاوتة من التفنن والتدقيق والتجريد. وهذا العقل، رغم بساطته الظاهرة ورغم كونه طبيعياً موجوداً بالقوة في النوع، فإنه لا يوجد في العمران البدوي إلا اتفاقاً وبدون وعي. لا يظهر ويزدهر إلا بالتدوين وفي إطار العمران المدني. لا يمكن فصل العقل القياسي الذي يستغل لتنظيم كل مادة مروية، لغوية كانت أو فقهية، عن العقل التجريبي العام التي يلازم تطور العلوم والصنائع. فكما أن قواعد الحساب **(الأرثماطيقي)** توظف في علم الفرائض، ويلجأ إلى الهيئة والأزياج لتحقيق أوقات الصلاة والصوم والحج، والطب في بعض أحكام الزواج والطلاق والإرث، فكذلك قياس الفقهاء والنحاة والمؤرخين هو من آثار الذهنية الجديدة الناتجة عن استبحار العلوم والصنائع (انظر ما يقوله عن توظيف العمل الحسابي في البحوث اللغوية عند الخليل بن أحمد ص 1060). ظهور القياس أمر طبيعي، وظهور المعارضة له أيضاً طبيعي. لا غرابة، في نظر ابن خلدون، إذا جاء الشافعي بعد مالك وجاء ابن حنبل بعد الشافعي. وتوقف التطور عند هذا الحدّ لأن الأمر محدود في ثلاثة أوجه لا غير (ما قبل القياس، القياس، ما بعده)، ولا بد لكل مجتهد بعد ذلك، ابن حزم أو الغزالي أو ابن تيمية، أن يتظاهر بتقليد أحد الأئمة السابقين.

العلوم الدعية

إن همّ ابن خلدون إلى هذه النقطة هو توحيد العلوم الشرعية، والنقلية بمعنى عام، على أساس وحدة المنهج، وهو القياس، الذي مكّن المؤلفين من التدوين، أي الترتيب وأحياناً التأصيل. إلا أن هذه العملية، بما أنها طبيعية، ناتجة عن قوة كامنة في ذهن البشر، لم تقف عند حدودها. طبقت على ما يوافقها، كمادة اللغة والفقه والتاريخ، فأعطت نتائج حميدة، ثم تجاوزت طورها فطبقت على ما لا يوافقها، فأعطت نتائج مختلطة، نافعة أحياناً وضارة أحياناً أخرى، وهو حال علوم الكلام والتصوف النظري والفلسفة الإلهية.

هذه علوم حادثة في الملّة، كما يقول مؤلفنا. والعبارة تعني ما حللناه سابقاً. ألصقت بالملّة، بالعلوم الشرعية، لأنها اتخذت كمادة لها ظاهر الشريعة، وطبقت

عليه منطق القياس المتولد عن تقدم العمران. وذلك لا بهدف تهذيب المادة الشرعية وتنظيمها تحقيقاً لمصلحة اجتماعية ظاهرة، بل بهدف استطلاعي مجاني. منطق القياس مقبول ونافع في حال ـ وهذا تبرير لمشروع ابن خلدون في **العبر** ـ ومرفوض وضارّ في حال.

لا بد من وضع حكم ابن خلدون على علم الكلام في هذا الإطار العام. ينفي أولاً أن يكون ظهوره بدعة آثمة كما توهم ذلك لاحقاً بعض الفقهاء السنيين. لو لم يكن ضرورياً في المجتمع لما ظهر أصلاً[1]. يبدأ بتعريف موضوعي: «علم الكلام يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة». (ص 821)، ثم يزيد التعريف توضيحاً: «موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية». (ص 836). المادة مأخوذة من الشرع، وهي صحيحة في نظر المتكلم، فهو شخصياً في غير حاجة إلى الاستدلال عليها، لولا أنه يخاطب من ينفيها أو يشك فيها أو يحرفها. لذلك يلجأ المتكلم إلى مسلك العقل كما عرفناه سابقاً، دون الخوض في ماهيته. فهو تبعاً لهذا عقل قياسي وقياسي فقط. يلجأ إليه ليستدل على **المعنى** الصحيح. هكذا بدأ علم الكلام ولا وجه في هذا الاطار للاعتراض عليه. إلا أن الأحوال تتغير بمرور الأيام، وبالتالي يتغير الحكم. يقول ابن خلدون: «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا». (ص 837).

قد يظن القارىء أن المؤلف سيقف عند هذا الحدّ، لكن ابن خلدون لا ينسى أن المناطقة قد نظروا في **عقل** المتكلمين وأبَانوا عن تهافته. فنشأ عن ذلك كلام من نوع جديد، اختلط بمسائل الحكمة فالتبس على الناس (ص 922). «صار احتجاج علم الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل وليس كذلك بل إنما هو ردّ على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق معلومه». (ص 923)، لا يعارض ابن خلدون الكلام على طريقة المتأخرين، أمثال الغزالي والفخر الرازي، لأنه لم يعد

---

(1) لا شك أن ابن خلدون شعر بالتناقض الكامن في مواقف الحنابلة وأصحاب الظاهر. يفرون من قياس ظاهر ليسقطوا في قياس أخفى وأدق. وهذا ملاحظ في أعمال ابن حزم وابن تيمية.

ضرورياً في زمانه وحسب، بل لكون أصحابه لم يقنعوا بالمنطق القياسي، وهو منطق خطابي إقناعي، وأرادوا تحت ضغط الفلاسفة أن ينشئوا العقيدة من جديد، اعتقاداً منهم أنهم يستطيعون بعث الإيمان في النفوس بمجرد البحث والتقصي (راجع ما قلناه في الفصل الثالث). قد يبدو أن ابن خلدون لا يعدو هنا إيراد كلام ابن رشد، إلا أنه يَتميز عنه بسحب الحكم ذاته على الفلاسفة والمتصوفة. الشرع هو قانون المجتمع وأخلاق الأفراد، فيجب النظر في قواعده، بعد الترتيب والتهذيب، من زاوية المصلحة. أما البحث في الأسباب الأولى وفي الماهيات، فهذا مرفوض لأنه غير مفيد وغير منتج. يرفضه للسبب ذاته عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة مهما اختلفت المسالك (القياس، البرهان، الذوق). لا ينفي أن هذه العلوم طبيعية كلها، ظهرت بين المسلمين كما ظهرت عند غيرهم من قبل، وهي على كل حال من إبداع العقل الذي يتكيف بالضرورة بأطوار العمران. لكن ما يمكن ويجب رفضه هو إلحاقها بالشرع، اعتبارها علوماً شرعية. حتى إذا قلنا إن الشريعة كعلم مدوَّن لا بد أن تخضع لعملية تعقيل متواصلة فالعقل الذي يوظف في التدوين والتأصيل هو غير ما يعنيه الفلاسفة ونظار المتصوفة.

سنعود فيما يلي لموقف ابن خلدون السلبي من الفلسفة الإلهية ومن التصوف النظري. يكفي أن نسجل هنا رفضه الصارم أن تلحق هذه العلوم المستحدثة بالشريعة. إن العمران يقوي دائماً ملكة العقل، ولا بدّ لهذا العقل أن ينكبّ على مادة الشرع، ليعقلنها عن طريق القياس، لكن بشرط أن يستهدف باستمرار المصلحة. وهذا الشرط هو حدّ تطبيق العقل النظري. وهكذا ليست القضية من قبيل الأخلاق، أي الفقه، بل تصبح عند ابن خلدون داخلة في مسألة تحديد العقل نفسه، فتكتسي صبغة معرفية.

ما يميز العلوم الشرعية في نطاق المجتمع المدني المتطور، وهو كما قلنا وضع لم يعد حاضراً في عهد ابن خلدون بل أصبح مجرد وهم، هو توظيفها القياس كقاعدة تأصيلية واستهدافها المصلحة. وفي هذه النقطة بالذات نلمس الفرق بين مالكية ابن خلدون وظاهرية ابن حزم.

العلوم الكشفية

قررنا أن العلوم الشرعية الموروثة من عهد البداوة تتأثر في نطاق العمران المدني بالعقل الجديد المتولد عن تقدم الصنائع والعلوم المرتبطة بها. فتتفرع إلى علوم شرعية حقاً، مدونة قياسية، ونزيد فنقول إنها **عملية**، وأخرى دعية طفيلية تستغل العقل الجديد في غير محله وبهدف غير شرعي وغير مشروع. فهي علوم نظرية بمعنى قدحي إذ تتطلع إلى إدراك عيون الحقائق بواسطة العقل: علوم نظرية، عقلية، لكن غير «علمية» إذ هدفها يناقض مسلكها.

وهذا الذي حصل للعلوم الشرعية في إطار العمران المدني هو بالضبط ما يحصل لتلك العلوم **الكشفية** التي وصفناها في نطاق العمران البدوي. تتأثر هي الأخرى بالتدوين، بالعلوم العقلية المبتكرة وبالعلوم الشرعية نفسها. وهو ما تدل عليه دلالة واضحة عملية الانتحال، أي كتابة مؤلفات من هذا النوع باسماء علماء أمثال الكندي أو جابر بن حيان وباسم فقهاء أمثال الغزالي. قلنا إن ابن خلدون يربط كل معارف المجتمع البدوي **بالرؤيا**، ثم يميز من جهة علوم الأنبياء والأولياء الهادفة إلى الخير وإصلاح الخلق، ومن جهة ثانية علوم السحرة والكهنة الهادفة إلى تحقيق أغراض شخصية. فهذا التمييز يبقى بالطبع قائماً داخل العمران المدني في كل أطواره. ما كان متاحاً للنفوس الزكية، بالفطرة أو بالرياضة، في حال البداوة يبقى كذلك في حال الحضارة، إذ هو منحة وكرامة من الخالق. إلا أن القرائن تدعو ابن خلدون إلى الاعتقاد أن تلك الإمكانية، بعد ختم عهد النبوة بالرسالة المحمدية وبعد ما أحرز عليه العقل البشري من تقدم باهر في جميع الملل، قبل وبعد الإسلام، قد ضعفت إلى حدّ أنها لم تعد تؤثر في مجرى التاريخ[1]. لذا أصبحت العلوم الكشفية بالأساس علوماً خفية سرية، يتعاطاها أصحابها في تستر تام، بعيداً عن أنظار الفقهاء. مما يجعلها غير قابلة لأي اختبار. فلا يمكن والحال هذه تكذيبها أو تصديقها. هذا ما يقرره

(1) لو كانت عادية كما يدعي أصحابها لما كان معنى للمشروع الخلدوني الرامي إلى استقراء قواعد قارة يجري عليها العمران وتؤسس عليها سياسة عقلية. انظر ردّ محمد عبده على النصارى في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ابن خلدون مراراً. يكتفي بالقول إنها غير ممتنعة عقلاً، ثم يتخلص بذلك للحكم على آثارها في المجتمع.

يلاحظ في البداية أن النفس البشرية لا تفتأ تتشوق إلى معرفة أحوال «الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة وأمثال ذلك» (ص 587). لا فرق في هذا بين بداوة وحضارة، بين عامة وخاصة. لكنه يسجل أن الوضع الاجتماعي يؤثر لا محالة في موقف الأشخاص من تلك العلوم، فيشير بشيء من السخرية، على ما يبدو، أن ابن سينا الذي كان وزيراً نفى صحة صناعة الكيمياء في حين أن الفارابي الذي كان معدماً استدل على صحتها، وكلاهما ببراهين فلسفية في غاية الدقة (ص 1021). من يشغف بها إلى حد الوله هو العالم أو المتعلم الفقير، أما صاحب الموارد المنتظمة من صناعة أو فلاحة أو تجارة، حيث يعم العقل التجريبي، فإن الولع بها يقل وربما ينعدم.

نبادر هنا ونحذر القارىء الذي قد يلاحظ أن ابن خلدون يطيل الكلام في هذه العلوم، الكيمياء والسيمياء بخاصة، فيظن أنه يميل إليها خفية وربما يتعاطى إليها كسائر معاصريه. نذكر أولاً أنه يقوم قبل كل شيء بوصف كل «العلوم» المعروفة في زمانه حسب وزنها الاجتماعي لا حسب حكمها الفقهي أو قيمتها العلمية كما تبدو لنا اليوم. فإذا كثر في زمانه من يتعاطى إلى الكيمياء وقل من يتدرب على علوم العدد، إلى حدّ أن عالماً عددياً كابن البنا المراكشي (المتوفى 1321/721) لم يُعترف بعلمه إلا بعد أن ألف في التنجيم، فذاك أمر يجب على المؤرخ أن يثبته، أكان راضياً عليه أو لا. ثم لا ننسى أن ابن خلدون كان كجميع المؤرخين، الإخباريين والنظار منهم، يستلذ بالغرائب والعجائب. لا شك أن تلك العلوم استفزته بما أنها تصادف أحياناً الحق، فأراد أن يكشف عن السر الطبيعي في ذلك. ونراه ينجح في تعليل بعض الجزئيات منها اعتماداً على ما يسميه بقانون التناسب الذي سنتعرض إليها بإسهاب فيما بعد. وأخيراً لنفرض أنه كان يمارسها كسائر معاصريه، فمن ادعى أنه عاش في غير زمانه ومجتمعه؟ ما يهمنا ليس ما يجمعه بمعاصريه، فهذا أمر مسلم، بل ما يوجد عنده وحده. لذا لا نلتفت في نقده للعلوم الكشفية إلى ما هو عام مشترك، مبسوط عند جميع الفقهاء (انظر مادة

كيمياء في م.س.، ط .2.، ف.، ج 5 ص 112 إلى 118)، ونركز على ما يقوله عن آثارها السلبية في المجتمع.

نبدأ بالعلوم الكشفية الهادفة إلى **التصرف** في العناصر. وأول اعتراض يبديه ابن خلدون في حقها نجده في الباب [5.4] حيث يقول: «إن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي». هذا هو الأساس عنده. أما الاعتراض النظري الذي قد يكون من إنشائه وقد لا يكون فإنه بمثابة الرديف: «أما الكلام في ذلك على الحقيقة فلا أصل له في علم ولا خبر». (ص 690). يوضح بإسهاب أن البحث عن الكسب بطرق غير طبيعية عادية ضارّ بالفرد وبالمجتمع. وما يقوله في هذا الباب، لغير ما نقصد إليه نحن: «من أن أفعال العقلاء لا بد وأن تكون لغرض مقصود في الانتفاع» (ص 691)، يمكن تعميمه بالقول إن التنقيب عن الكنوز، بالسحر والتنجيم وخط الرمل، إلخ، يستهدف النفع العاجل، لكن ذلك لا يتحقق أبداً لأنه يصطدم بمنطق الإنسان (صاحب الكنز المدفون)، ومنطق الطبيعة (التي تكوّن الذهب والفضة). لو طبق المرء الذي يميل إلى تلك العلوم هذا المنطق الطبيعي لعلم علم اليقين أن الكنوز قليلة جداً وأن القزدير لا يتحول أبداً إلى ذهب أو فضة، «فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس أن يتعوذ بالله من العجز والكسل في طلب معاشه». (ص 693). ويسير في نفس السياق اعتراض معروف منذ القديم، موجود عند الكندي والفارابي، وهو «أن من نتائج طلب الكيمياء فساد السكة». (ص 1013). اتجاه ابن خلدون إذن واضح. عندما يعود إلى المسألة في الباب 6 ليقول كلمته الفاصلة، فإنه يعنون الفصل «إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها». (ص 1010). والمقطع الثاني هو الأهم في نظرنا. يدل على ذلك التغيير الحاصل في إيراد رأي ابن سينا في القضية. يعرض ابن خلدون برهان ابن سينا على استحالة صناعة الكيمياء لأن الطبيعة تسير على طريق «الأخصر والأقصر»، بحيث لو كان تحول المعدن إلى ذهب ممكناً في وقت قصير لسارت عليه الطبيعة. لكنه يعرض عن هذا البرهان الطبيعي إلى آخر بشري يقول إنه أدق وأوثق، وهو أن التحول من معدن إلى آخر غير ممتنع عقلاً، عكس ما قرره ابن سينا، إلا أن ذلك يتطلب بالضرورة المرور بأشواط متتابعة

ومتولدة الواحدة عن الأخرى، وذلك بسبب **الاتصال**. فقبل العمل والإنجاز لا بد من تصور كل الخطوات الضرورية، ولو كان ذلك في استطاعة البشر في آن لأمكن إنجاز ما يتوق إليه صاحب الكيمياء بدون استعانة بقوة غير طبيعية، لأن تخطي المراحل قد يتصور ذهنياً لكنه يتعذر عملياً. ويلخص ما يفصل هذا الاستدلال عما قاله ابن سينا وردّه عليه أنصار الصنعة مثل الطغرائي في كتابه **حقائق الاستشهاد** المؤلف سنة 1112/505 قائلاً: «ليست الاستحالة فيه من جهة الفصول.. وإنما من تعذُّر الإحاطة وقصور البشر عنها». (ص 1018).

إذا كان ابن خلدون يعارض، ولا نقول يحرم أو ينفي، انتحال الكيمياء لما تمثل من خطر على المجتمع، فإنه يعارض التنجيم، وما شابهه من علوم، لأنه يهدد استقرار الدولة. لا يجب إذن الاقتصار على ما جاء في الفصل [6.32] عن إبطال صناعة النجوم، إذ يحشر فيه كل ما قيل قبله في هذا الموضوع. لا بد من الانتباه إلى ما جاء في فصول أخرى من **المقدمة**، وبكيفية خاصة إلى موقع الكلام من كل فصل وكل باب. نلاحظ أن «الكلام على أمر الفاطمي وما يذهب الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» [3.52.555] وعلى «حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر» [3.53.587] جاء في نهاية الباب 3 الخاص بالدولة وأطوارها. وهذا يعني أن التطلع إلى معرفة مستقبل الدول، من جانب الحكام والمحكومين على حدّ سواء، يزيد حدة وإلحاحاً في نهاية كل دور من أدوار الدولة، عندما تهرم وتضعف عصبيتها، فيقل أنصارها ويكثر أعداؤها، وفي نفس الوقت عندما يستبحر العمران وتتعدد الصنائع والعلوم. فتتداخل، لمدة معلومة، مميزات البداوة (أساس الدولة المستحدثة) ومميزات الحضارة (معالم الدولة القائمة). مما يبرر العودة إلى الموضوعات التي ذكرت إجمالاً في المقدمة [1.6] وبشيء من التفصيل في الباب 2.

التنجيم وكل ما يتعلق به هو إرث حضارة سابقة راسب في عمران بدوي، فيبقى حاضراً عندما يزدهر العمران من جديد ويتطعم بكافة العلوم العقلية والشرعية المدونة أثناء تطور ذلك العمران. ويكتسي عندما تشرف الدولة على الانهيار كل مظاهر «العلم» الدقيق المجرب ليخبر عما يكون في كل النهايات: نهاية الملك

ونهاية الدولة ونهاية المجتمع والإنسان والكون، ما يعبر عنه عادة بأخبار المعاد أو الساعة... وهو في الحقيقة تاريخ مستقبل لم يحقق بعد مع أنه مقدر منذ الأزل، في مقابلة تاريخ ماضٍ تحققت وأنجزت وقائعه لكي يتم بذلك **الختم** والتمام (انظر **مفهوم التاريخ** للمؤلف ص 38 و39).

يعلم ابن خلدون أن علم النجوم وعبادة الكواكب أمران مرتبطان وأنهما سابقان على دين التوحيد كما تدل على ذلك قصة إبراهيم عليه السلام. يعلم كذلك أن تداخل التنجيم والحكمة أمر محقق منذ قدماء اليونان. فكل ما يمكن قوله، انتصاراً أو انتقاداً للتنجيم، قد قيل وأعيد منذ قرون. إذا كان هناك من جديد مفيد فهو ما يربط ذلك بمسائل المعاد وبخاصة مسائل الدولة وتتابع أدوارها، وهو مؤدّى الكلام عن الإمام والمهدي والفاطمي.. هذه المفاهيم متداخلة بسبب التأثير المتبادل بين الملل والنحل. يعرف ابن خلدون تمام المعرفة أن مفهوم المسيح عند النصارى قد أثر بكيفية ما في مفهوم الإمام عند الشيعة ومفهوم القطب عند المتصوفة، وذلك عن طريق معنى الحلول المشترك بين الجميع (ص 576 و 876).. هذه موضوعات تقليدية مطروقة: لا يوجد كتاب حول الدولة منذ عهد فيتاغوراس إلا وتضمن فصلاً مخصصاً لعلاقة دورة الدول بدورة الكواكب وسرّ تلك العلاقة الكامن في الأعداد (انظر الفصل اللاحق). فلا عجب إذا تكلم فيها النبهاء والسفهاء، العلماء والجهال، الملوك والسوقة.

كان لا بد من أن يلخص ابن خلدون هذه الأقوال على علاتها وتفاوتها في الدقة والثبوت. نقرأ عنده تقريرات محايدة وكأنها تسجل واقع التنجيم: «إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجومية وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم كما قال بطليموس». (ص 195). «هذا بناء على أن بعض الوضع الفلكي يقتضي بعض أثره وهو غير مسلم». (ص 177). كثيراً ما يَجري قلم ابن خلدون بعبارة: هذا إن صح وثبت ـ فالموقف يتميز بالشك المعتدل والتردد بدون حسم في عين المسألة، وهو موقف عادي في الأزمنة المضطربة كالتي عاش فيها صاحبنا. وقد نجد ما يماثله عند مفكرين كثيرين من اليونان والرومان وعهد النهضة. لكن في مواضع

أخرى نراه يذهب أبعد من ذلك إلى حدّ الاعتراف بصحتها لولا استحالة الحذق فيها لصعوبتها وخفائها. «وليعرف من ذلك أنها [صناعة النجوم] وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يمكن أحداً من أهل الملة تحصيل علمها ولا ملكتها». (ص 100) وفي هذه العبارة إشارة إلى ما قلناه سابقاً، أي أن معارضة ابن خلدون تنبني على ما يراه من الأضرار اللاحقة بالمجتمع والدولة من تلك الصناعة.

لا يستطيع ابن خلدون، وهو غير المختص، نفي آثار النجوم، إذ يجدها معللة عند بطليموس وابن سينا مثلاً، بمفهوم **الاتصال** (ص 1004)، ذلك المفهوم الذي يتأسس عليه، عنده وعند غيره، علم الأنبياء والأولياء: «في عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر مؤثر روحي يتصل بالمكونات ذلك هو النفس المدركة المحركة.. لا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الادراك والحركة ويتصل بها أيضاً ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً وهو عالم الملائكة». (ص 7- 166). ومن ينفي تلك الآثار في صورتها المباشرة يعود ليعترف بها ضمنياً عندما يتكلم على قوة التصرف الممنوحة لأصحاب الأرواح الزكية المفطورة على الانسلاخ عن الأجسام. يوجد إذن وجه يلتقي فيه من يقر ومن ينفي صحة علم النجوم. ومع تقدم العمران يمتزج التنجيم بعلم الهيئة، فتزيد صعوبة إبطاله عقلاً، أي اعتماداً على المنطق المجرد[1]. تبقى إذن التجربة، لكن أية تجربة؟ تلك التي نلاحظها في الحياة العادية؟ فهذه متناقضة، مرّة تصدق ومرة تكذب توقعات المنجمين. يلجأ ابن خلدون إلى تجربة من نوع آخر، يمكن للجميع أن يلاحظها ويتحقق منها، ونعني آثار التنجيم على استقرار الدولة.

عندما يقول إن الإيمان بتأثير النجوم قدح في التوحيد وإن الصناعة خطر على الدين، فإنه يحكم على ما ينتج عنها من تقويض الوحدة المجتمعية بواسطة إضعاف عقيدة العامة. يعرف أن دولاً كثيرة قامت على عبادة الكواكب وقويت واستمرت. الأمر إذن جد محتمل. الخطر الذي يومىء إليه ابن خلدون هو تواجد عقيدتين متناقضتين في المجتمع الواحد، تأثير النجوم من جهة والتوحيد من جهة

(1) نذكر أن مثل هذا الامتزاج كان شائعاً في أوروبا إلى غاية القرن 17، وكذلك في الهند والصين (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

أخرى، قدر طبيعي ضد قضاء إلهي. هذا هو لبّ الموقف الخلدوني: أخطار صناعة النجوم على الدين هي في الواقع أخطار على الدولة: «وقد شاهدنا من ذلك كثيراً فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران.. ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعي في البشر». (ص 1006).

وهكذا يفهم الربط عنده بين مسائل التنجيم **والجفر**. ما يقلقه ليس أن تكون للكواكب أدوار وللدول أدوار، فهذا مشاهد. بل ما يقلقه هو أن يعتقد البعض أن دورة الكواكب تطابق بالضرورة ما يجري فوق الأرض. فيقوم صاحب دعوة معتمداً على مدد سماوي موهوم لينقضّ على دولة لم تدخل بعد طور الضعف والانحلال فيتسبب في مصائب وكوارث كثيراً ما لطخت تاريخ الأمة الإسلامية. يحق القول أن جل فصول الباب 3 تفنيد لما توحي به كتب الباطنية والمتصوفة وبعض الفلاسفة وكذلك عدد من المحدثين عندما يسوقون أحاديث الساعة. النقد الخلدوني موجه للجميع بلا استثناء.

لا تتأسس الدولة إلا بالعصبية.. إن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص.. إن الدولة تضمحل لا محالة لكن بعد أن ينزل بها الهرم لا قبله.. إلخ. كل هذه التقريرات الصارمة الحاسمة، وما أكثرها، والتي لا تعير أي انتباه للاستثناءات الكثيرة، السهلة الإيراد، الحاضرة بدون شك في ذهن ابن خلدون المؤرخ، لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا قوبلت بما يقوله عن الثوار والخوارج الذين يعتمدون على وعود المنجمين ودعوى كتب الأجفار والملاحم. «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا تزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي وراءها عصبية القبائل والعشائر». (ص 281). وينهي تحليله بالنصيحة التالية: «الذي يحتاج فيه لأمر هؤلآء إما المداواة إذا كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل والضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدّهم من جملة الصقّاعين». (283). هنا يتكلم ابن خلدون الوزير أو المتطلع إلى الوزارة، لكن لا عن هوى بل عن نظر.

4. المجتمع المختلط

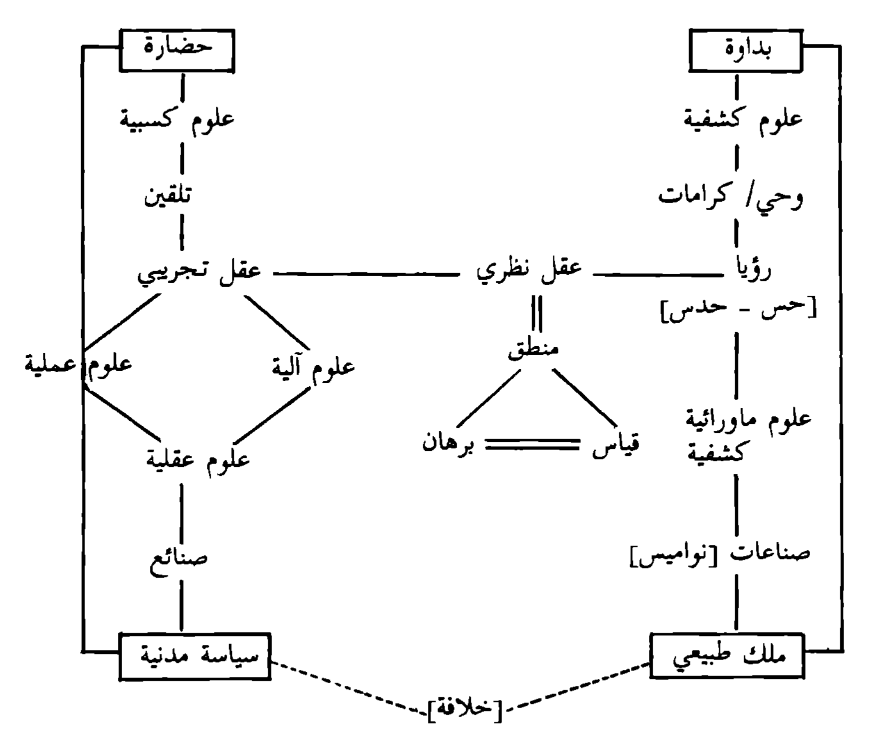
وها نحن نعود عن طريق العلوم الكشفية إلى ما بدأنا به هذا التحليل. ليس من

الصدفة في منظور ابن خلدون أن يقابل المنجم الكيميائيُ داخل العمران المدني كما قابل الكاهن الساحر في طور البداوة. بل الكيميائي هو ساحر في ثوب جديد، بوسائل مستنبطة وكلام مستحدث، والمنجم كاهن بأدوات الحضارة. وقد نجد داخل المجتمع المدني الكاهن والساحر في صورتهما الأولى، إما في البوادي التابعة للأمصار وإما في مخادع الأمصار نفسها بعيداً عن أنظار الدولة.

يساير ابن خلدون العموم ويسمي هذه الممارسات علوماً وأحياناً صناعة أو صنعة. وكما أشرنا أن لهذه التسمية دلالة. تعني أنها تمثل في طور البداوة مجموع العلوم والصنائع الموروثة جزئياً عن دور حضاري سابق. فهي إذن علوم وصنائع مجتمع أمي. فلا غرابة إذا مثلت في طور الحضارة ثقافة القسم الأمي من مجتمع العمران، القسم الاجتماعي الأدنى، من يسميهم الفقهاء بالرعع أو الغوغاء أو الأخلاط. وهي تمثل كذلك القسم النفساني المتأثر بأخلاق البداوة في دواخل العلماء والخاصة أنفسهم. إنها علوم وصنائع بوجه ما، إلا أنها مزجاة، بلا قواعد ثابتة، أكثرها كذب وتمويه وأقلها صحيح بالمصادفة. ما يميزها عن العلوم والصنائع الحقة هو المسلك لا الغاية إذ تشوّف الإنسان إلى الاطلاع والتصرف واحد في هذه وتلك.

يبدأ ابن خلدون شروحه بملاحظات تبدو بعيدة عن الموضوع، ثم ينتهي بطرق مختلفة إلى نفس النتيجة وهي التعارض المطلق بين مسلكين في الإدراك: أحدهما **كسبي** يستلزم التلقين والتدريب الذهني والجسماني، والآخر **كشفي** ينفتح بغتة بدون سابق إنذار، ويستلزم الانسلاخ بالفطرة أو بالرياضة عن حالة الإنسان العادية. لا يعدو تقرير نفس الخلاصة لأنها تهمه بالدرجة الأولى لكونها أساس مشروعه الفكري، ويلخصها في القاعدة التالية: «الذي ينبغي أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة ولا سبيل إلى معرفتها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح». (ص 198). يشعر القارىء أن صاحب هذا الكلام لا يعترف بصحة طريق الكشف إلا ليتخلص منه ويستريح.

ونوجز التحليلات السابقة في الرسم البياني التالي:



5. **(علوم البداوة وعلوم الحضارة)**

ملاحظة: مما يعزز تأويلنا لشروح ابن خلدون التغير الحاصل في معنى نفس الكلمات داخل المجتمع البدوي والعمران المدني. نعطي ثلاثة أمثلة على ذلك: (1)**ناموس** (ج نواميس) من اليوناني nomos قانون، قاعدة، هو الركيزة القارة التي يسير عليها الكون (تلتقي مع معنى سنة الله في الخلق)، وهي أيضاً القانون الذي يسير عليه المجتمع المدني في حالة توازنه. لكن الناموس في إطار المجتمع البدوي، وكذلك العلوم الكشفية الخاصة بعامّة المجتمع المدني، هو الوسيلة الوهمية والحيلة الرامية إلى التأثير في النفوس واستمالتها لتحقيق أغراض شخصية. يتحول المعنى من الموضوعي الكوني والمدني إلى الذاتي الفردي. (2)**الصنائع**: هي الطرق المجربة لاستغلال موارد وقوى الطبيعة لفائدة الإنسان، ثم يحال بالكلمة إلى معنى الطرق الخفية للتصرف في العناصر والاطلاع على الغيب. (3) **التعاليم**، كلمة ترجمت بها في الأصل كلمة (mathema) الدالة على العلم.

وضعت إذن للتعبير عن أعلى العلوم وأصحها واتسعت إلى أن تشمل ما ينطق به العالم والحكيم من الحقائق الثابتة، ثم أحيلت إلى ما يبث خفية من أسرار السحر والتنجيم والكيمياء، إلخ... وهكذا تدل الكلمة الواحدة على معانٍ مختلفة حسب طور المجتمع، البدوي الأصلي، أو المدني المتطور، أو المدني المنحط إلى البداوة.

الكشف والكسب والخروج على الدولة

لا شك أن ابن خلدون وعى منذ البداية أن مشروعه يصطدم بمسألة الغيب وبالتالي بقضية مسلك الكشف إلى المعرفة. صرح أن مشكلة **البهلول**، الذي يصادف الحق ومع ذلك لا يرقى من منظور الشرع إلى مستوى الإنسانية يجعله مكلفاً، شغلت باله طويلاً كما شغلته كذلك صناعة الزايرجة... وأنه لم يهتد إلى حل مرضٍ إلا بعد حيرة وبإعانة أفراد أذكياء. وقضية الغيب، كما يطرحها ابن خلدون، ليست بالهينة. كيف يستطيع أن ينفي الاتصال بالعالم العلوي دون التشكيك في حقيقة الوحي؟ كيف ينفي حقيقة الرؤيا والسحر وهي أمور جربها بنفسه. «وقع لي بهذه الأسماء مرائي عجيبة واطلعت بها على أمور كنت أتشوف إليها من أحوالي». (ص 184)، «شاهدنا أيضاً من المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلم عليه في سرّه، فإذا هو مقطوع متحرق». (ص 928). بيد أن الإشكال الحق ليس في الإقرار بما يجربه المرء، أو بما تقتضيه العقيدة، بقدر ما هو في الانجرار مع هذا المنطق إلى حدّ نسف كل نظام في الكون وفي المجتمع كما يحصل للكثيرين.

عاش ابن خلدون في مجتمع كان يعجّ بمن يدعي الاطلاع على الغيب، من العامة والخاصة، كما يعج بمن يستدلّ على صحة العلوم الناجمة عن ذلك الاطلاع.. وهذا المجتمع المتصل باستمرار بعوالم التكوين هو نفسه المجرد من كل قوة وعصبية، الفاقد كل انسجام وتلاحم، الغارق بالدوام في قلائل وهزائم لا يرى أحد كيف يضع لها حداً. أوليست هناك علاقة بين دعوة الاتصال وواقع الانحلال؟

إذا كانت طرق الاطلاع على حوادث المستقبل والتصرف في قوى الطبيعة

متوفرة للجميع، باتت المعجزات عادية، ولم يعد مجال لأي نظام قار. لماذا السعي إلى كسب طبيعي إذا كانت كنوز الماضي في المتناول؟ لماذا الخضوع والانقياد لمن تنذر النجوم بسقوطه الوشيك؟ لا استقرار اجتماعي، لا سياسة مدنية، إذا لم تكن الأمور تجري على مستقر العادة، إذا لم تكون **القواطع** كما يقول ابن خلدون، أي المعجزات، من الندرة إلى حدّ أنها احتمالية لا غير. هذا الربط الدائم بين الهم السياسي (بالمعنى اليوناني) والهم المعرفي هو الذي يميز موقف ابن خلدون ويضفي عليه صيغة التكامل[1].

ولهذا الغرض نراه يعمم القضية المطروحة في الفصل [1.6] بتحوير مغزى إشكالية تقليدية تعود إلى أوائل اليونان حول آثار النجوم في مجرى التاريخ الإنساني، وجعلها مناسبة لطرح قضية المحجوب برمته. فجمع في باب واحد مسائل النبوة والحكمة، الوحي والإلهام، المعجزة والكرامة، الكهانة والسحر، الإمامة والتصوف، التعقل والتهور، تلبس الإنسانية والانسلاخ عنها.. كل ذلك على عتبة مشروعه الرامي إلى استقراء القواعد القارة التي يسير عليها تطور التاريخ.

ويصح القول إن ابن خلدون نجح واهتدى إلى نظرية شاملة منسقة لم يشذ عن قواعدها إلا أحكام قليلة سنذكر بعضها في ختام هذا الفصل. كلما لاحظنا مفارقة في الأحكام أمكن تخطيها بإضافة أحد الحكمين إلى البداوة والآخر إلى الحضارة، علماً بأن الأولى تواكب الثانية في جلّ أطوارها مع تفاوت كبير في الظهور والتأثير.

مسلك الكشف، وبالتالي الخرق المستمر للعوائد، هو المتغلب في العمران البدوي، ابتداءاً واستئنافاً، أي في البداوة الأصلية وفي البداوة التي تنحلّ فيها حضارة سابقة. وهذا أمر مفهوم إذ الدولة إما غير قائمة بعد وإما منهارة بعد انحطاط. في هذه الحال لا فرق بين الحاكم والمحكوم، الفرد والجماعة، القانون والأخلاق، وبالتالي بين الدين والسياسة. لا داعي حينئذ للتدرع بقواعد سياسية، إذ

(1) إن موقف ابن خلدون رغم ما يقال ويكتب هذه الأيام متميز عن سائر الفقهاء السنيين، بل عن سائر الفلاسفة. لا يكتفي بجلب النصوص بل يستدل، لا يسجن نفسه في إشكالية الفرد كالفلاسفة، ولا يسقط في تناقض الإمامية الذين يمنعون الخروج على الإمام ويعترفون بصحة الكشف وعمومه. ميزة ابن خلدون أنه أراد التوصل إلى نظرية جامعة متّسقة تكون فيها الأحكام السنية مطابقة لمسالك العلم ولقوانين الطبيعة.

نواميس الطبيعة تنعكس مباشرة في نفوس الأفراد (العادات هي الأخلاق كما توحي بذلك كلمة **مروءة** عند عرب الجاهلية).

وبالطبع ينقلب الوضع في دور العمران المدني. لم يعد الهدف العام هو السعادة الفردية، أكانت روحانية كما توهمها الفلاسفة أم جسمانية كما تصورها غيرهم، بل الهدف هو تحقيق الإنسانية، أي إخراج القوى الكامنة فيها إلى الفعل، وذلك لا يكون إلا في ظل العمران وبواسطته[1]. مع العمران يدخل الإنسان في حكم المتواتر المستقر لأنه حيز وملاك السياسة العقلية. القواعد السياسية العقلية هي إذن **إنشائية** في المعنى الذي يعيره ابن خلدون لهذه الكلمة والذي يقابل بدون شك كلمة (Institutio) باللاتيني، أي ضرورية لكي يحقق الإنسان إنسانيته داخل المدينة. وكما أوضحنا في الملاحظة المرافقة للرسم البياني الذي مرّ بنا، تتغير معاني المفردات: سياسة، رياضة، اجتهاد، نظر، صناعة، تعليم... ما كان يدرك مباشرة وفي لمحة، بمجرد التوجه حسب منطق الكشف، يجب أن يفهم الآن عبر وسائط وبعد تمارين وتجارب حسب منطق الكسب. هناك إذن علاقة وثيقة بين الحضارة والصنائع والعلوم المرتبطة بها وبين العقلية الناشئة عنها والمواكبة لها. في هذا الوضع لم يعد يوجد متعلق **للخرق**، بأي طريق كان، لأنه ينفي النظام وينقض القانون.

لكن المجتمع المدني ليس صافياً كل الصفاء. فهو يحتضن بقايا من العمران البدوي قابلة للانتعاش في أية لحظة. إن لم يحاصر الأول الثاني، إن لم يضيق عليه الخناق انجرّ إليه وانحل فيه. إن العمران في نظر ابن خلدون سائر بالضرورة إلى الانحطاط، لأسباب شبيهة بما يعبر عنه اليوم بقانون كارنو. فلا بد إذن أن يتسع مجال الخرق عندما تشرف الدولة المدنية، حامية ووليدة العمران، على الانهيار. هذا ما يلاحظه في زمانه، وما يفسر الحيز الكبير المخصص له (خرق القاعدة وقطع التواتر) في **المقدمة**.

وربما السر في تأكيده العنيد «أن السنن لا تتغير أبداً»، مما قد يبدو مناقضاً

---

(1) واضح أن ابن خلدون الفقيه والوزير لا يرى معنى للقولة المأثورة عن الحكماء (الفلسفة هي التشبه بالله حسب الاستطاعة). يشعر أن هذ الكلام خارج عن نطاق التوحيد. اللذة عنده لا هي حيوانية ولا هي نظرية، بل هي مساوقة للإظهار والإنجاز. (إظهار الكامن في الإنسان).

في آن للعقيدة وللنظرية العلمية الحديثة، هو ما نقرره الآن من صراع ابن خلدون الطويل والمرير ضد منطق الخرق وتياره الجارف. يذهب إلى أقصى حدّ في هذا الاتجاه إذ يقول في الفصل [3.6] «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، لأننا هنا نقف على الخط الفاصل بين المجتمع البدوي وهو فوضى والدولة وهي النظام المجسد. فنمرّ من الدعوة الدينية كوعظ وتهذيب إلى الدعوة كقانون تنظيمي. فيقول ما لا يصدر عادة عن فقهاء السنة: «هذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة». (ص 281). ويستخلص: «وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم». (ص 279).

يستنتج ابن خلدون من هذا التحليل أمرين في غاية الأهمية: **الأول** هو أنه لا يمكن لأحد أن ينتظر المعجزات في شؤون السياسة المجتمعية. كل شيء في المجتمع المدني، من ممارسة السلطة إلى تعاطي الصنائع إلى تعلم العلوم، يستوجب الخضوع للقواعد والتمرس عليها طويلاً. كل شيء إذن صناعي اكتسابي ولا يدرك في لمحة بالاتصال والاطلاع. ومن يدعي ذلك، في نطاق المجتمع المدني، فهو دجال منافق مهما تكن درجته من العلم (الحكماء) أو التقوى (الفقهاء) أو الرياضة (الصوفية) أو الصناعة (السحرة). الأمر **الثاني** هو أنه حتى إذا حصل الاتصال وتبعه كشف، وهو ما لا يمنعه العقل ولا يحرمه الشرع، فالحاصل بالضرورة فضل ومنحة خاصة بفرد معين. لا يتأتى له ذلك إلا إذا فارق الإنسانية، وبالتالي لم يعد ضمن المشاركين في المدينة. ولا يصل أحد أبداً إلى تلك الحال بصناعة يستطيع أن يورثها لغيره، كما لا يمكنه أن يفرغها في عبارة يفهمها العادي من البشر. أما إذا عبر عن حاله بما يفهمه غيره فذاك دليل على أنه مزج الحق بالباطل، وإذا أراد أن يترجم علمه إلى عمل إصلاحي فهو دعي أو جاهل أو مغرض. نرى هكذا كيف يحرص ابن خلدون على تضييق الخناق على أصحاب الدعوى حتى تعود تجربة الكشف لازمة للفرد غير متعدية إلى سواه، وبالتالي غير نافعة له في شؤون الدنيا[1].

(1) يترتب على هذا تأويل جديد لمعنى الاعجاز. الاعجاز خاص بالمجتمع البدوي. والبيان نفسه اعجاز، أي خرق للقاعدة. (انظر ص 225).

يرغم ابن خلدون الحكيم والقطب والإمام على العزلة والانعكاف، إذ كل واحد من أولئك يدعي أنه يرمي إلى الكشف عن الحقائق. إذا انكشفت فله وحده، ولا حق له في أن يقوم بدعوى عامة سندها الوحيد ما يدعيه من كشف. «علامة القدرة على الاطلاع خروجهم عن حالتهم الطبيعية.. فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من إدراك الغيب في شيء وإنما هو ساعٍ في تنفيق كذبه». (ص 198). هذا كلام موجه إلى المتصوف القطب. ويوجه مثله للفيلسوف الحكيم: «يقولون [أي الفلاسفة] إن الطريق هو العقل وهو غير صحيح حسب قواعدهم المنطقية، إذ قالوا ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه». (ص 7-996). ثم يوضح أن ما قاله الفلاسفة المسلمون عن الاتصال بالعقل، وأنه ينتج عنه إدراك علمي، مخالف لمؤدّى كلام أرسطو الذي عنى بالاتصال: «إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس». (ص 999). وهذا الردّ يعم الشيعة الإمامية الذين تأثروا بنظرية الفلاسفة. يؤكد هؤلاء جميعاً أن **الكشف** يحصل عن طريق العقل، وهو قول متناقض، لغرض واحد هو تبرير إمكانية التعبير عنه بالكلام البين ليتسنّى ترويجه وتلقينه لاستمالة العامّة وكسب الأنصار للوثوب على الدولة. هذا الربط بين منطق الكشف والتعبئة السياسية هو ما يريد ابن خلدون قطعه من الأساس. إذا رفع الحجاب عن سرّ الكون لأحد من البشر، وهذا أمر محتمل، فذلك لا يحصل والمعني بالأمر لا يزال في إنسانيته العادية. لا يحصل إذن عن طريق العقل الذي هو قوى مشتركة للبشر. فلا يمكن التعبير عنه بالكلام العادي، وبالتالي لا يمكن استغلاله كوسيلة لتنظيم دعوة سياسية. يقول ابن خلدون كل هذا إشفاقاً على استمرارية الدولة وحفاظاً على حظوظ إنشاء سياسة مدنية عقلية[1].

5. مدنية. واقعية. وضعانية

يبدو واضحاً مما سبق أن الهم السياسي هو الذي أدّى بابن خلدون إلى

(1) واضح أن هذا الكلام أكثر شمولاً وتماسكاً من أقوال الفارابي أو الغزالي أو ابن تيمية. قد يكون شيء منه عند ابن رشد ولكن بصفة ضمنية فقط. عند ابن خلدون وحده نجد التعارض التام بين الكشف والكسب، وهو ما يقابل التعارض ـ Mythos/ Logos.

محاصرة منطق الكشف، وبالاستتباع إلى توضيح ما يعنيه هو بمسلك العقل. وكما رأينا في فصل سابق العقل محدد هنا أيضاً بالمعقول، إلا أن المعقول الخلدوني ليس المطلق، كما كان الأمر عند المتكلمين والحكماء الإلهيين، بل هو العمران. مادة السياسة هو التاريخ، والتاريخ هو تحول العمران، فالعمران والعمران وحده هو المعقول.

نعود الآن إلى مسألة موقف ابن خلدون من طرق المعرفة. هل كان أرسطي النزعة؟

إذا كنا نعني أنه طبق على المادة التي همّ بدراستها، التي حددها لنفسه ولم يسبقه إليها أحد كما قال، منهجاً وصفياً تصنيفياً استقرائياً، فهو أرسطي من حيث إنه واقعي. لم يكن أرسطياً بالمعنى المدرسي إذ نقد صراحة ما آلت إليه دراسة المسند الأرسطي في البلاد الإسلامية. لكنه كان يتحلّى بما أصبح في القرون الحديثة يعزى لأرسطو من اهتمام بالواقع قبل البحث عن الأفضل والأمثل. إلا أننا نبهنا على أن هذا المنهج هو أيضاً ما يميز كبار الفقهاء الأصوليين. فتكون عندئذ أرسطية ابن خلدون من قبيل التوافق. وهذا هو الأرجح عندنا.

الظاهرة الاستقرائية متولدة في الواقع عن أخرى أعمق منها. لم يتصور ابن خلدون منذ البداية مشروعاً أرسطياً بل انتهى إليه بعد تحقيقه. المشروع هو بالأساس البحث في عوامل الاستقرار المجتمعي الذي يمكّن الإنسان من الاكتمال وبلوغ الغاية بالانتقال من البداوة إلى الحضارة.

المشروع في عمقه إنشائي، يرمي إلى إثبات قواعد متواترة ترتكز عليها عملية العمران. قبل أن نحكم بأرسطية ابن خلدون لا مناص من الإقرار بوضعانيته. والجوانب الوضعانية في فكره واضحة ومتعددة.

أساسها هو ما أشرنا إليه مراراً من النظر إلى الشرع من جهة الوظيفة لا من جهة الأصل. من يعد إلى النصوص التي ذكرناها حول العلوم الشرعية قبل وبعد التدوين، في نطاق العمران البدوي وداخل المجتمع المدني، لا يمكن أن يغفل ذلك. نكاد نجد عند ابن خلدون عبارات هيغل حول **مكر التاريخ**، في التعجيل بشيء عن طريق عمل يستهدف في الظاهر استبعاده. يقول مثلاً: «إذا انصرفت

النفوس إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة، فعظمت الدولة». (ص 277). ما يؤاخذه ابن خلدون على الفقهاء عندما ينزعون إلى الزعامة، هو أنهم لم يفهموا **أن السياسة الشرعية سياسة قبل ورغم كل شيء، تنجح في ظروف وتخفق في أخرى. لا تنجح بما أنها شرع بل ينتصر الشرع بما أنه سياسة موافقة للأحوال.**

يقرر ذلك ويكرره بكلمات تختلف في مبناها وتتفق في معناها.

لا بأس بتسمية هذا الاختيار وضعانية **فقهية** أو **حرفية**. فيها تتجذر سائر الاختيارات. يعمم ابن خلدون هذا المنظور على الطبيعة من جهة وعلى التاريخ والعمران من جهة ثانية.

وأوضح دليل على وضعانيته الفقهية ما يقوله عن المتشابه [6.16.848]. يحاول بكل قواه حصر مفهوم المتشابه لكي يقفل أكثر ما يمكن من المنافذ إلى التأويل وإلى الباطن. يشارك أهل الظاهر في المنهج، وهذه ميزة تغلب على الثقافة الأندلسية، لكنه يخالفهم في نفيهم المقصد والمصلحة. ويشارك فقهاء المالكية في استهداف المصلحة، لكنه يفارقهم في اعتمادهم غير المتبصر على القياس، دون الانتباه إلى أن ما يصح في قياس الخاص على الخاص (الأخلاق الفردية) قد لا يستقيم عندما يقاس العام على العام (التاريخ والاجتماع والسياسة). ومن هنا محاكمته القاسية لسياسة الوعاظ والمحدثين والفقهاء: «الأحكام الشرعية.. فروع عما في المحفوظ. فتتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج». (ص 1046).

المهم لدينا هو أن وضعانيته الفقهية الحرفية جعلته يتّهم مسبقاً كل من ادعى تأويل المفردات (المتشابهة) أو الحروف على اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم المعتقدية، والبحث فيها عن معنى خفي يشير إلى عين الحق، أكان ذلك عن طريق السيميا أو الجفر أو التنجيم أو التصوف...

وينظر ابن خلدون إلى علوم الطبيعة من المنظور نفسه. إذا ما انتهى في حقل المعرفة إلى موقف حسّي **امبريقي** فما ذاك إلا نتيجة لما سبق من اختيار

وضعاني. يقول إن الفصول مجهولة الحقائق (ص 1014)، وإن العلوم الآلية لا توسَّعُ فيها الأنظار ولا المسائل (ص 1036)، وإذّاك لا يجب تدقيق المنطق إذ «ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في أشراك الأدلّة بشغب الجدال والشبهات». (ص 1034). كما لا يجب التبحر في الفلسفة الإلهية، إذ قد ما يكون فيها من حق لا يدرك بالعقل كما يدعي الفلاسفة، وهو ما لا ينفع لا في الدين ولا في الدنيا. ليس الخيار بين الدين والدنيا، بل هو بين طريقين: إحداهما نافعة تضمن الوصول إلى تحقيق المصلحتين بالوقوف عند ظاهر الشرع كنظام اجتماعي وحصر السعي في قضايا المعاش، والأخرى باطلة عاطلة تلهي عن المعاش ولا تصل إلى يقين في مسائل الغيب. فترك البحث عن الكشف بوسيلة العقل البشري العادي ضروري لنجاح السعي وازدهار العمران. هكذا يجب أن تفهم قولة ابن خلدون: «إن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا في معاشنا، فوجب علينا تركها». (ص 7-996).

وبعد هذا الرفض المعلّل لما لا يعني البشر في دين ولا في دنيا، ينتهي إلى نظريته في العمران والسياسة العقلية. إن العمران بمثابة طبيعة ثانية من إنجاز البشر، وفيه تتحقق كاملةً إنسانية الإنسان. فهو ثمرة العقل التجريبي ويجب أن يُدرس بنفس العقل. البحث عن المستور، وما يرتبط به من مسلك الكشف، هو ميزة البداوة. فلا يكون ولا يزدهر ولا يستقر العمران المدني، الذي هو غاية الإنسان، إلا بحصر ذلك المنطق. هذه عبارات ابن خلدون نفسه.

في هذه الحال كيف ننعت موقفه إن لم نقل أنه كان ذا نزعة وضعانية وبالتالي واقعية؟

نقول إنه كان مجتهداً مستقلاً. لم يكن مجرد فقيه سني مالكي رغم أن هدفه البعيد هو ضمان استقرار المجتمع وتمكين الدولة من إتمام دورتها الطبيعية. ولم يكن فيلسوفاً متستراً رغم أنه اعتمد البرهان والاستقراء. وبما أنه كان مجتهداً مستقلاً استطاع أن ينقد نقداً منهجياً، متزناً ومتوازناً، كلاً من الفقهاء والمتكلمين والمناطقة والحكماء والمتصوفة والباطنية الإمامية، وجميع من ادّعى **الاطلاع** أو **التصرف** بعد أن ختم عهد الرسالة.

شُبه

قد يقال: أقصى ما يستفاد من هذا الكلام أنه تأويل يضم إلى تأويلات كثيرة سابقة. لم ندّع أكثر من هذا بعد أن أشرنا إلى أننا نفتقد نصاً خلدونياً أصلياً محققاً تحقيقاً علمياً.

هناك تأويل وتأويل. والفارق بينهما هو قدرة كل واحد على حلّ الأكثر من الإشكالات المضمنة في النص المؤوَّل. لا نعني هنا تجاوزات في العبارة كالتي نلاحظ في نقد ابن خلدون للكيمياء، حيث يقول إن المرء لا يستطيع في أي حال أن يستدرك على الطبيعة (ص 1020)، مما قد يوحي للبعض أن هذا التعميم قد يوصد الباب في وجه جهود العلم التجريبي الحديث. فيحشرون ابن خلدون مع الفقهاء المتزمتين.. سنعود لهذه النقطة في الفصل اللاحق. نعني بالإشكال هنا وجود حكمين اثنين في المسألة الواحدة. ونعطي على ذلك بعض الأمثلة:

1 ـ قال ابن خلدون مراراً ان الفقهاء يخطئون في حقل السياسة العملية لأنهم يلجأون إلى أداتهم المعرفية المفضلة، أي القياس: «لا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور». ويزيد نقده توضيحاً قائلاً: «هذا ما يفعله الفقيه والكيس من أهل المدن.. والعامي السليم الطبع يقتصر لكل مادة على حكمها.. ولا يعدّي الحكم بقياس ولا تعميم». (ص 7-1046). لا يكتفي إذن بنقد أنصار السياسة الشرعية، بل يضمّ إليهم أهل الدواوين الذين يحترفون السياسة معتمدين على عِبَر التاريخ وتجارب الأمم، فيطبقون على الحادثات ما يعرفون عن أحوال السابقات ويخطئون في الغالب حسب قول ابن خلدون. لكن إذا كان هذا الحكم صحيحاً ما وجه البحث عن سنن العمران الذي هو موضوع **المقدمة** (انظر **مفهوم التاريخ**، ج 2، ص 300)؟ قد نذهب إلى استنشاق رائحة نقد ذاتي، ومحاولة تبرير إخفاقات صاحبنا في ميدان السياسة العملية.

2 ـ أطال ابن خلدون الكلام في أمر الفاطمي الذي يحمل أسماء مختلفة حسب الملل والنحل. قد يكون الإمام المنتظر أو المسيح أو المهدي، إلخ. يتعرض لنقد الأحاديث المتعلقة به وهي كثيرة ومتفاوتة الصحة. يبدي في نقده

حذراً شديداً، لكن منحى كلامه واضح. لا ينفي إمكانية ظهور المهدي، لكنه كما فعل في مسألة المتشابه، يكثر من الاحترازات والاستثناءات إلى حدّ أنه يستبعد الظهور الفعلي. هذا من الناحية النظرية. لكن عندما ننتقل إلى الأحكام العينية نجد بالعكس كثيراً من المرونة والتساهل. يقول مثلاً: لو صحت نسبة كتاب الجفر إلى جعفر الصادق لكان في ذلك نعم المعتمد. بل يفاجئنا بدفاعه المتحمس عن صحة نسب إدريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب، وعبيد الله المهدي، مؤسس دولة الفاطميين في إفريقيا، وحتى نسب مهدي الموحدين ابن تومرت. إذا كان كل من ادعى المهدوية ونجح فهو مصدق في دعواه، كيف يتأتى بعدئذ منع الاهتمام بالأجفار وانتحال التنجيم؟

3 ـ قال ابن خلدون بصريح العبارة إن الأنبياء أنفسهم لا ينجحون إلا بالقبائل والعصائب، وذلك لينفي واقع الخوارق القواطع. وكثيراً ما يرد على الإسفراييني في هذه النقطة بالذات ويميل ميلاً واضحاً إلى نظرية المعتزلة في **الصرف**. فتعود المعجزة نفسانية ذاتية أكثر منها مادية موضوعية. فيقرر في نفس السياق أن الدولة المستجدة لا تستولي على المستقرة إلا بالمطاولة، بعد أن تضعف عصبيتها ويكثر أعداؤها في الداخل، وذلك تحذيراً لمن يقوم ضد دولة قوية وجائرة معتمداً فقط على حقه الشرعي في تغيير المنكر. يقرر القاعدة ثم يتذكر الفتوحات الإسلامية كما يرويها الإخباريون، فيقول: «تلك كانت من معجزات نبينا والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية». (ص 538).

4 ـ ميز ابن خلدون باستمرار بين التصوف كعبادة والتصوف كعلم مدوّن. يقبل الأول ويرفض الثاني. يرفض التصوف الهادف إلى كشف أسرار الكون لا من جهة المقصد ولكن من جهة المسلك. أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية. لكن يبدو التذبذب في موقفه عندما يقرر أن العلم الكشفي، الناتج عن صدق التوجه، العادي بالنسبة للأنبياء لأنهم مفطورون على الانسلاخ عن البشرية متى شاءوا (ص 171)، كان معروفاً أيضاً لكافة الصحابة، وليس لعلي وحده كما يدعي الشيعة وعامّة المتصوفة. ولا ننسى أنه لا ينفي الصحبة على معاوية مثلاً. أو لم يبطل هنا مجهوده السابق لتضييق حيز الكشف؟

هذه بعض الأمثلة على ما يمكن أن يشتبه على القارئ في تحليلات المقدمة، ولا أشك في أن خصوم ابن خلدون قد يجدون حالات مماثلة أخرى. فهل نستطيع أن نوضح غوامضها في نطاق تأويلنا. فيكون ذلك محكاً لشموله وربما لصحته. اللاّانسجام هذا، هل هو من عند ابن خلدون أم من عندنا نحن القراء عندما نغفل عن ربط فصول المقدمة على النحو الموافق لأهم أغراضها؟

لا ننسى أن هدفنا في هذا الفصل ليس عرضاً كافياً شافياً لنظرية ابن خلدون بقدر ما هو الكشف عن مفهومه للعقل لكي نقارن قوله مع أقوال غيره في هذا الموضوع. لا ندخل في تفاصيل النقاط المذكورة، ونكتفي بإشارات خفيفة إلى ما يمكن الردّ به على الملاحظات السابقة.

يبدو أن أغلب هذه التناقضات في الأحكام الجزئية هي ظاهرية أكثر منها حقيقية، ولا نحتاج فيها إلى افتراض نوع من الاحتراس والتقية. يحكم ابن خلدون على الظاهرة الواحدة حكمين مختلفين حسب المستوى الحضاري: يخص أحد الحكمين العمران البدوي والآخر المجتمع المدني. إلا أن المجتمع الإسلامي هو في غالب أطواره مزيج من البداوة والحضارة، إما في مرحلة تكوين الدولة وإما في مرحلة التدهور والانحطاط. بناءاً على هذا لكل ظاهرة أو واقعة بالفعل وجهان. وعدم الانتباه لهذا الأمر هو أصل الخطأ في كل حكم يعتمد القياس كقاعدة عامة. يفترض الفقيه والمحدث انسجام المجتمع الإسلامي على أساس البداوة الأصلية، والفيلسوف الحكيم على أساس المدنية الطارئة: كلاهما مخطىء في تعميمه. كذلك لا مبرر للكلام على الفاطمي في نطاق مجتمع مدني بالكلية إذ المفروض في مثل هذا المجتمع هو السير على ضوء سياسة مدنية عقلية. فالمجتمع البدوي هو وحده المحتاج إلى دعوة مهدوية عندما يتأهب للانتقال إلى طور الدولة المنظمة. وأخيراً الإصلاح، معاكسة التدهور والانحطاط، لا يستقيم إلا في ظل سياسة مدنية مهيمنة على الجميع، لأن السياسة العقلية لا تعني سوى ذلك. أما العمران البدوي فهو طبيعي، غير خاضع لقواعد اصطلاحية، تتجلى فيه نفس القوانين التي تتحكم في سائر القوى الطبيعية، من نور وحرارة، وهذه كلها تستنفد مع الاستعمال والاستغلال. فلا يمكن استثناء قوة العصبية وهي طبيعية. لا نتكلم

على النقطة الثالثة لأن المطاولة كانت حاصلة في الواقع وإن لم يعرف ابن خلدون تفاصيلها كما كشفها لنا اليوم البحث التاريخي. إن «استعراب» الشام والعراق بدأ قروناً قبل الدعوة الإسلامية.

أوضح مثال على موقف ابن خلدون هو حكمه المزدوج على التصوف. يقال أحياناً إنه غير واضح ولا ثابت. الواقع هو أن ظاهرة التصوف ليست واحدة في بداية وفي وسط الملّة، قبل وبعد التدوين.. فهي تعبد يتبعه كشف وخرق في حالة، وعلم ورياضة لا يتبعهما بالضرورة إطلاع في حالة. التصوف كعبادة بدون كلام، عمل بدون عبارة، ملتصق بالعمران البدوي إذ القوى المبثوثة في نفس البشر لا زالت قريبة الاتصال بالعالم العلوي. والتصوف كعلم يتطور مع الحضارة كسائر العلوم والصنائع، وبهذا التطور نفسه يضمحل كسلوك مع الابتعاد عن الفطرة. داخل المجتمع المدني لا يقل تطلع الأفراد إلى معرفة الغيب (أحوال المعاد) وإنما تقل حظوظ الكشف بسبب الاعتماد المفرط على طرق العقل التي هي المتغلبة في ذلك المجتمع والمنافية للمسلك الذي سار عليه الأقدمون للوصول إلى أغراضهم في الكشف.

ملخص القول أن الازدواجية في الأحكام العينية لا تدل بحال على تناثر في الأفكار عند ابن خلدون بقدر ما تدل على ثنائية المجتمع الإسلامي. فهي بذلك مرآة لما يتصف به مؤلفنا من واقعية ووضعانية.

وستساعدنا تلك الازدواجية ذاتها في الفصل اللاحق لكي نتلمس الناقص في **معقول** ابن خلدون، مرة أخرى من منظور المتاح للإنسانية جمعاء. وهو ناقص في فكره لأنه غائب عن المجتمع الذي عاش فيه ومن المادّة التي عمل على عقلها.

الفصل الخامس
عقل العدد

اقدار الآلهة هندسة

افلاطون

1. سؤال

لم نستعمل كتاب **المقدمة** كخزان لمعارف المسلمين الذين عاشوا قبل تأليفه، بل اعتبرنا صاحبه مفكراً مجتهداً يمثل في قضايا عديدة قمة ما توصل إليه الفكر الإسلامي، وربما الفكر الإنساني في زمانه. ولكي نتحقق من هذا الأمر كان علينا أن نضع ابن خلدون وفكره ضمن نسق إنساني شامل. لا محيص لنا إذن من مقارنته بغيره. كيف تتمّ المقارنة؟

قلنا إن صاحب **المقدمة** حاول وسعه أن يبعد منطق الكشف من نطاق معرفة الواقعات حتى يتسنى للإنسان تصور سياسة عقلية تنتظم بها شؤون العمران. حدّد ابن خلدون، كسابقيه، العقل بالمعقول، ثم حصّن المعقول بسياج سميك سجن (عَقَل) فيه اللاّمعقول الذي يمثل في نظره كل علم صحيح أو مختلط، بيّن أو مشكل، نافع أو ضار، يدركه الإنسان عن طريق مغاير لطريق العقل، بقوة غير تلك القوة الفكرية العادية المشتركة بين جميع أفراد البشر. مادّة المعقول واللاّمعقول واحدة، الفارق بينهما هو المسلك فقط. وما يعنيه ابن خلدون بالمسلك العقلي، وأحياناً ينعته بالعلمي كما يفعل عادة الفقهاء، هو المعروف في مجالس التعليم العادي، الموجه للعموم، الخاضع لقاعدة التدرج والارتقاء، الهادف إلى تزويد الطالب بملكة تساعدهُ على بلوغ مقاصده. وهذا المسلك المحدد بمحض الممارسة والتدريب، يقلّص ساحة المعارف ويقصرها على التاريخ والاجتماع.

فتعود غاية الإنسان هي إخراج إنسانيته من القوة إلى الفعل، باستغلال الاستعداد الكامن في نفسه، أي بممارسة العقل التجريبي.

قلنا إن هذا الموقف المعرفي هو أصل وركيزة الفكر الخلدوني كله. به تتضح جل الإشكالات، تذوب التناقضات، تبرّر القياسات والتشبيهات. وهو موقف يصعب إنكار واقعيته وموضوعيته: دليل العلم الصحيح عند ابن خلدون هو مطابقة الخارج لا مجرد تضمين وعَكْس تناسب داخلي مفترض.

إن الموضوعية تقود حتماً إلى الوضعانية، لكن إلى وضعانية تناسبها وتتلاءم معها. إذا كان الموضوع (الخارج في الاصطلاح الخلدوني وهو اصطلاح المناطقة) محدوداً، فلا بد أن تكون الوضعانية التابعة له محدودة مثله. رفضنا قول من يتورع من استعمال الكلمة بدعوى أنها حكر على مدرسة غربية معينة، لكننا لم نذهب إلى حدّ القول انه لا يوجد فرق بين ابن خلدون وأوغست كونت. نعترف أن في القضية إشكالاً، وأن المماثلة، في بادىء الرأي، بعيدة التصور. لماذا نعتبر أن الاستنتاج يفرضها علينا فرضاً، هذا بالضبط ما نريد أن نوضحه. ما هو سرّ المماثلة، الواقعة رغم بُعدِ احتمالها، وإلى أي حدّ تقوم وتبقى قائمة؟

لا جدال في أن الفكر الخلدوني محدود. الإشكال هو: متى يتعين حدّه؟

ندرك تلقائياً أن الحد واضح في إطار فكر كونت، لكن بين الفكرين توجد فسحة تقدر بخمسمئة سنة (من 1300 إلى 1800 م)، يعتبرها المؤرخون فترة ظهور واستواء العلم الحديث. أين نضع ابن خلدون؟ وهل نضعه في نفس المرتبة، في نفس **الجيل** من أجيال مبدعي العلم الحديث، مهما يكن مستوى تحليلنا لأقواله ونظرياته؟ متى يتحول من عالم متمكن، مسيطر على مادة معرفية جامعة مانعة، إلى عارف محدود الأفق بسبب نقص وخصاص في معلوماته؟ هذا هو السؤال الذي يبرر المقارنات التي سنقوم بها في هذا الفصل، داخل وخارج الحيز الزمني المذكور.

خطر المقارنة أنها تبعدنا عن القصد. لذا، قررنا الاقتصار على نقاط قليلة جدّاً: نضع أقوال ابن خلدون جنب أقوال بعض المفكرين الغربيين، مستغنين عن جل الاستشهادات والإحالات. نعلم أن الموضوع مهم وفي غاية الدقة، يستوجب إما

التعمق فيه وإما الإعراض عنه كلياً. إلا أننا لم نستطع السير في أي من هذين الطريقين. فاخترنا مضطرين سبيلاً وسطاً، نتمنى أن تظهر فائدته للقارىء.

2. التناسب والاتصال

تعزى تآليف كثيرة حول علم الكيمياء إلى خالد بن الوليد الأموي. يشك ابن خلدون في صحة النسبة فيقول: «من المعلوم البين أن خالداً من الجيل العربي، والبداوة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة. فكيف له بصناعة غريبة المنحى، مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها، وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيين والطب لم تظهر بعد ولم تترجم» (ص 978). يعي ابن خلدون أن علوم الكشف تتأثر بالعلوم العقلية المتولدة عن تقدم العمران وازدهار الصنائع. فهي في طور الحضارة غير ما هي عليه في عهد البداوة. كيف يتمّ التأثير؟ يتمّ عن طريقين: طريق الصناع أولاً، إذ توجد كيمياء عملية يمارسها يومياً الحدادون والصباغون والعطارون، إلخ. فهؤلاء يمدّون أصحاب الصنعة بالمواعين والأدوات وبالمواد الخام.

ثم يتمّ التأثير ثانياً عن طريق الأطباء والفلاسفة، وبوجه عام الحكماء، الذين يمدّون من يدعي الكشف والتصرف بالمعاني والمفاهيم التي يحتاج إليها. فهذا التأثير هو الذي يصبغ العلوم الكشفية الخفية صبغة مزدوجة: من يتعاطاها يظهر على غير حقيقته، إذ ليس في الواقع بصانع ولا بحكيم. يتصرف مثل الأول ويتكلم مثل الثاني مع أنه يستهدف غير ما يستهدف هذا وذاك. الشيء الذي يعارضه ابن خلدون، وبشدة، من منظوره المتميز، هو هذا التلاعب بالأسماء والألقاب، الضارّ بمصالح المجتمع، المخل بنظام الكون. فكما يشوش الساحر على الولي الصالح والكاهن على النبي المرسل، يشوش المنجم على العالم ومحترف الكيمياء على الصانع.

ومع هذا، وجود تلك العلوم طبيعي في العمران. أينما ازدهرت الحضارة وتقدمت العلوم والصنائع ظهر الحكيم ونَجمَ بجانبه وتحت ظلّه المنجم.

وبالعكس، كلما ضعف العمران واتجهت الحضارة نحو التدهور والانحلال انحطّ دور الأول وارتفع شأو الثاني، بل امّحى شيئاً فشيئاً الفارق بينهما. من هو جابر بن حيان ومن هو مسلمة المجريطي؟ ضمن الكتب المنسوبة إليهما، وما أكثرها، أين ينتهي العلم الكسبي التجريبي وأين يبدأ العلم الكشفي؟

من هنا تبدو صعوبة تفنيد أقوال من يدعي الكشف. أنه يتكلم لغة العالم الحكيم. وأمام هذه الصعوبة اختار الفقهاء موقفاً سهلاً، فكفروا الجميع باعتبار أن الحكمة، في المفهوم المتعارف، هي أصل الداء وأساس كل تلك العلوم المزعومة من تنجيم وكيمياء وسحر وكهانة، الخ (انظر ابن قيم الجوزية، **كتاب مفتاح دار السعادة**). ليس هذا بالطبع موقف ابن خلدون، على المستوى الإجرائي على الأقل، إذ النتيجة واحدة وهي التحريم. قبل الحكم عليها، من جانب أثرها السلبي على المجتمع، يريد أن يفهم سرّ جاذبيتها. جانب من ذلك السر صناعي وبالتالي اجتماعي، نتركه جانباً هنا لأنه واضح ولأننا تكلمنا عليه فيما سبق. ونهتمّ أساساً بالجانب الفكري، بالتعليلات «العلمية»، العقلية، المبثوثة في كتب المنجمين وأصحاب الكيمياء. كل هذه التعليلات تدور حول مفهوم قديم جدّاً، موجود عند كل المتقدمين من يونان أو فُرس أو عرب، وهو مفهوم **التناسب**..

يكشف ابن خلدون على السر في بعض العمليات البسيطة التي يفتخر بها أصحابها ويظنها المغفلون أنها من باب السحر، فيقول: «هذا توهم فاسد حمل عليه القصور عن فهم التناسب بين الموجودات والمعدومات» (ص 207). ثم يتكلم على شروط نجاح التدبير في صناعة الكيمياء، فيقول: «لا بد من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة» (ص 1016)، ويتكلم على التناسب في الموسيقى (ص 758). يدّعي المنجّم أنه يطلّع على مستقبل شخص بعينه بالكشف عن نسبة بين حوادث علوية وأخرى سفلية، وكذلك المداوي بالأعشاب أو بالأحراز، وكذلك الباحث عن السرّ.. لكن عالم الهيئة والطبيب والمهندس، وهم أصحاب علم وصدق وحق، يعتبرون أيضاً في كل ما يفعلون التناظر والتناسب. لا يتأسّس علم إلا على إثبات نسب بين المقادير والموازين. كيف نميز إذن بين الحكيم والمتحكم؟ هذا هو السؤال الذي شغل طويلاً ابن خلدون.

يوجد في الكون تناسب: هذا ما يقرره الحكيم اعتماداً على العقل، ويقوله الفقيه اعتماداً على النقل والأثر. وأكبر دليل على التناسب هو علم الأعداد. لا ميزة، في هذا الباب، لأحدهما على الآخر. عندما يتكلم ابن خلدون على التناسب، قد يفعل ذلك من وجهة نظر الفقيه فقط. لكي نتعرف هل يمتاز عن سائر الفقهاء أم لا، لا بد لنا من ربط مفهوم التناسب بمفهوم آخر، له أيضاً تاريخ طويل في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي، ونعني مفهوم الاتصال. لا يتميز المعقول واللامعقول في فكر أيّ من الفلاسفة المسلمين إلا باعتبار العلاقة بين المفهومين المذكورين: التناسب والاتصال. يبدو أن ابن خلدون يستعمل الأول بمعنى أصحاب التعاليم والثاني بمعنى ابن سينا والغزالي.

ما نلاحظه بادىء بدء هو أن مفهوم الاتصال استعمل أساساً للاستدلال على إمكانية حصول علم يقيني، وبخاصة عن طريق الكشف. فهو يتوج ويكمل، ولا يعارض أو ينفي، العلم الناتج عن اعتبار التناسب في الكون. نجد إذن عند عامة المفكرين الإسلاميين المفهومين معاً، متساكنين متظاهرين. يعتمد الأطباء والرياضيون التناسب أساساً، ويتركون جانباً احتمال الكشف للتوصل إلى إدراك تناسب أعمق دلالة من ذلك الذي يستنتج من الاعتبار العقلي. ويعتمد الحكماء الإلهيون والمتصوفة مفهوم الاتصال لإثبات حقيقة الكشف، وبالتالي حصول علم أعمّ وأتمّ من العلم المكتسب بالعقل البشري. بماذا يمتاز ابن خلدون؟ بكونه لم يترك المفهومين جامدين، كل واحد سجين مستواه. بل استعمل أحدهما لعقل الثاني وتضييق الخناق عليه، جعله مجرد قوة لا تتحول أبداً إلى فعل مجرّب ملموس. لا ندعي أن هذا الحلّ من ابتكار ابن خلدون، لكن نقول إنه وظفه فيما لم يوظفه أحد قبله[1].

أن كلمة نسبة، أو إحدى مشتقاتها، كثيراً ما يجري بها قلم ابن خلدون عند

---

(1) قد يقال هذا الموقف المعرفي هو ما نجد عند ابن رشد في تعليقاته على جمهورية أفلاطون. هل كانت هذه معروفة في زمان ابن خلدون، إذ لا تعرف اليوم إلا في ترجمتها العبرية؟ لماذا لا نقول إن الأصل مشترك وهو الموجود عند أرباب التعاليم مثل الآبلي وابن البنّا؟ وإلا وجب افتراض تيار سري، فتتشعّب القضية.

وصف الصنائع. يقول مثلاً: «ثم تؤلّف [الألواح] على نسب مقدرة وتلحم بالدساتر، فتبدو لمرأى العين ملتحمة وقد أخذ منها اختلاف الأشكال على تناسب» (ص 731). إذا اعتبر التناسب في المقادير المادية، «وهذا لا بدّ فيه من الرجوع إلى المهندس (ص 732)»، قدر الصانع على التصرف في المادة المحددة التي يشتغل بها وعنها. لكن اعتبار التناسب يعم الكون على جميع مستوياته، وادعاء الاطلاع عليه بالصنعة، واستخدامه للتصرف في سائر المخلوقات في كل وقت وحين، فهذا ما يفنده ابن خلدون بالعودة إلى مقتضى مفهوم التناسب.

أساس التناسب في المقادير، أي في الأعداد، كل شيء مرتبط بهذه النقطة. يبدأ السير نحو منطق الكشف عند التساؤل عن سرّ التناسب في الأعداد عوض الاكتفاء بملاحظة التناسب في المقادير. مثال ما نقرأ في الرسالة السادسة من **رسائل أخوان الصفا**، ويعود إلى عهد قديم جداً، إلى فيتاغوراس وآله. هذا ما يشير إليه ابن خلدون إشارة لطيفة في الاختبار الذي يطرحه علينا، نحن القراء، ويحرص على توضيح جوانبه. يقول: «لو قيل لك خذ عدداً من الدراهم واجعل بإزاء كل درهم ثلاثة من الفلوس، ثم اجمع الفلوس التي أخذت واشتر بها طائراً، ثم اشتر بالدراهم كلها طيوراً بسعر ذلك الطائر، فكم الطيور المشتراة بالدراهم والفلوس؟» (ص208).

$$24x + 3x = 27x \qquad 27x \div 3x = 9$$

أول ما قرأت هذه **المعاياة** (؟)، وأنا في سنّ العشرين، تعجبت من كون ابن خلدون أعارها هذه الأهمية. ظننت أولاً أنه أخطأ إذ لم يحدد بالضبط ثمن الطير. بدا لي من غير المعقول أن يتحدد عدد الطيور المشتراة في تسعة مهما كان عدد الدراهم. ثم فهمت أنه لم يخطىء وأنه ترك سعر الطائر غير محدد لكي نصل بالضبط إلى النتيجة التالية، وهي أننا نعرف كم عدد الطيور المشتراة بدون أن نعرف عدد الدراهم وسعر الطير. مهما يكن هذا وذاك، فالنتيجة واحدة وهي أن عدد الطيور المشتراة تسعة. السعر غير محدد ($3x$). مجموع الفلوس هو $24x + 3x = 27x$ وهو أيضاً غير محدد. فهذان مجهولان ومع ذلك ينتج عنهما معروف مضبوط، هو عدد الطيور المشتراة $27x \div 3x = 9$. والسبب هو ثبوت النسبة. يمكن إذن معرفة النسبة دون

معرفة هوية المتناسبين. وهذا بالضبط ما يريد أن يستدل عليه ابن خلدون. ما ينفعنا هو تناسب الأعداد. أما سرّ الأعداد، فهذا لا حاجة لنا به، وبالتالي لا فائدة من الكشف عنه[1].

يستخلص ابن خلدون من المثال السابق ما يلي: «فأنت ترى كيف خرج لك الجواب **لمضمر** بسرّ التناسب الذي بين أعداد المسألة، **والوهم** أول ما يلقى إليك هذه وأمثالها إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته... وظهر أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها». (ص.ن.)، وهذه إشارة إلى أن علوم الأسرار والخفايا مبنية في معظمها على التوهم والتمويه، إذ تقدم وتعرض معرفة النُسَب على أنها معرفة الماهيات، سيما في الأعداد التي ليست سوى نسب مجسدة في مقادير. لذا يستغلّ ابن خلدون هذه الملاحظة ليقرر أن العلم الصحيح، الناتج عن استخراج مجهول من معلوم، يحد هو نفسه نطاق صحته، فيقول: «وهذا إنما هو في **الواقعات** الحاصلة في الوجود أو في العلوم. وأما الكائنات المستقبلة، إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا يثبت بها خبر صادق عنها فهو **غيب** لا يمكن معرفته». هذا حصر لمفهوم الغيب. ليس كل ما هو محجوب عنا غيباً، بل الغيب حقاً هو ما لم يتحقق بعد، ما لا يزال في حيز الإمكان (بالنسبة لنا بني البشر).

التناسب حاصل بين الأعداد لأنها كلها في مستوى واحد من الوجود، مهما يكن ذلك المستوى. والتناسب موجود كذلك في الطبيعة لأنها مطبوعة سلفاً. الوجود الفعلي هو إذن أصل التصاق العدد بالمعدود. في هذا الإطار، هذا المستوى من الوجود، لا يعدو المجهول ـ وحتى المعدوم على سبيل التجاوز ـ أن يكون المحجوب عن نظرنا لسبب عارض، إما لبعد المسافة وإما لتعدد الوسائط. أما المجهول بمعنى المعدوم حقاً، ما لم يقدر بعد، ما لا يزال في حكم الإمكان، فهذا مرتبط بإرادة الخالق ولا يعلمه إلا من كان ـ بكيفية أو بأخرى ـ في مستوى علم الخالق. فهذا هو الغيب حقاً، ولا يمكن التوصل إليه بالنظر والاستنباط، أي

---

(1) نذكر بالمناسبة أن هذه العلامات: (+)، (÷) لم تكن معروفة في زمن ابن خلدون وهي التي تسهل علينا العملية اليوم. وهذه تواريخ اختراع العلامات حسب المشهور: (+) 1557؛ (−) 1591؛ (× و÷) 1631 ...

باعتبار التناسب، إذ لا تناسب بين كائن وممكن. وهكذا يقطع ابن خلدون تلك العلاقة التي يفترضها أصحاب نظرية **الاتصال**. يعتقد هؤلآء ويقولون إن النظر [العقلي] يكشف عن المجهول من الموجودات اعتماداً على التناسب، وأن الكشف يمكن المرء من الاطلاع على الغيب بسبب وجود تناسب أعلى بين الموجودات والمقدّرات من أي نوع كانت. ووظيفة نظرية التناسب كانت في الحقيقة إثبات واقع الاتصال. أما ابن خلدون فإنه، بتخصيصه التناسب للموجودات فقط، ينفي من الأساس عموم واقع الاتصال مع الاعتراف باحتمال وقوعه. وحتى إذا حصل، فإنه خاص بحالات معينة، فلا يجوز التعميم[1].

وبما أن التناسب خاص بالموجودات، الواقعات، فإن النِسَب ثابتة في الخارج. ليست الأعداد، مهما اختلفت وتنوعت رموزها، سوى نِسب. لا تكون دالّة إلا إذا كانت مجرد انعكاس لما هو قائم في الخارج. أما من يتوهم ويدعي استنباط نسباً من الأعداد ذاتها، أو من رموز يربطها تحكماً بأعداد، ثم يكشف على نسب بينها، فهذا يدور في حلقة مفرغة، وإن ظن أنه قد عثر على أغرب الغرائب.

إن الخطأ أو الادعاء أو الكذب أو الغرور أو التمويه، كل ذلك يأتي من تعميم المفهوم وجعل التناسب، العادي والطبيعي، في الأعداد سرّاً يعمّ الكون، من النجوم إلى العناصر، من الأنغام إلى الروائح، من الأرقام إلى الحروف.. السيميا[6.29.936-76] هي علم الحروف، لكنها في الواقع علم ظاهرات الكون. وما يقوله عنها ابن خلدون يقوله على كل العلوم الكشفية التأويلية السرية. ولم يهتد ابن خلدون إلى توضيح هذه المسألة إلا بعد تردد، وبقي شيء من ذلك التردد في حكمه النهائي.

الإشكال هو في مشروعية حصر التناسب. بما أن ابن خلدون لم يتعرض أصلاً لماهية العدد ترك بالضرورة السؤال التالي عالقاً: هل التناسب الحاصل في الأعداد طبيعي أم اصطناعي؟ إذا قلنا إن التناسب محصور في المعدود عاد العدد مجرد رمز اصطلاحي، مثله مثل سائر الرموز وضمنها الحروف. يبقى التناسب قائماً حتى لو استغنينا عن الأعداد رأساً. وإذا قلنا إن التناسب قائم في العدد بما أنه عدد، وجب

---

(1) واضح أن العنصر الجديد في تحليل ابن خلدون هو مفهوم الزمن (التحقيق بمعنى الخروج من الإمكان إلى الواقع). أما خارج هذا المفهوم فلا تخارج بين كائن وممكن. يصح إذن التناسب والإتصال معاً.

البحث في هوية العدد قبل التعرض إلى استقراء أوجه التناسب في الطبيعة. بمعنى آخر، لا يمكن فصل الأعداد عن سائر الرموز، إذ إمعان النظر يؤدي إلى أن الأعداد هي نفسها رموز اصطلاحية تختلف باختلاف الشعوب والأجيال والصنائع. نقول إذن: إما التناسب طبيعي فلا ميزة لرمز على آخر، للعدد على الحرف، وإما التناسب ملازم للعدد، فوجب فصل العدد عن الرقم أو الحرف الدالّ عليه. نجد ابن خلدون يعترف من جهة بواقع التناسب، وينساق من جهة ثانية مع نظريته حول تطور العمران إلى اعتبار الأرقام والحروف اصطلاحية. عندئذ أين يتمركز التناسب؟ في هذه النقطة تردد ابن خلدون. ونرى أثر تردده هذا في موقفه من الفلسفة الإلهية ومن التصوف. ترك مسألة أصل وسرّ التناسب عالقة، فلم يستدل على ضرورة حصره في الكمّ. لم يقل صراحة هل التناسب أصلاً في العدد أم في المعدود. ترك هذا الجانب من المسألة واتّجه كلياً إلى الجانب الاجتماعي، جانب التمويه واستغلال **جهل** العامة. يوضح هذا عند كلامه الطويل على صناعة **الزايرجة**.

لا ينكر أن الآلة المذكورة منتجة، إذ يتوصل السائل بجواب موافق لمضمره. إلا أن هذه النتيجة لا تدل على صحة دعوى صاحب الآلة. إن الظاهر من المطابقة للواقع لا يعدو أن يكون، عند تدقيق النظر، مجرد تناسب بين أعداد. يترجم صاحب الزايرجة حروف السؤال إلى أعداد، ثم يحول الأعداد إلى أخرى مناسبة لها حسب قانون خاص به، ثم يترجم من جديد الأعداد المستخرجة إلى حروف يتكون منها الجواب. فالعملية كلها تحويل رموز إلى أخرى (انظر في مسألة تشبهها ما قلناه في **مفهوم التاريخ**، ص 136 وما يليها، عن التاريخ بالعدد). يقول ابن خلدون في حق **خط الرمل**: «ثم يحكمون على الخط كله بما اقتضته أشكاله من السعودة والنحوسة بالذات والنظر والحلول والامتزاج والدلالة على أصناف الموجودات وسائر ذلك تحكماً غريباً» (ص 197). يستغرب ثم يمعن النظر وينتهي إلى إثبات أن التناسب المتوهم في مثل هذه العمليات هو داخلي يربط بين عناصر الزايرجة، من أرقام وحروف وأشكال وجهات وبروج، الخ... ولا علاقة لكل ذلك بالخارج. يقارن ابن خلدون بين هذا النوع من التناسب والتناسب المضمّن في المعادلات الرياضية، فيقول: «والجواب يدل في مقام آخر من حيث موضوع ألفاظه

وتراكيبه على وقوع أحد طرفي السؤال من نفي أو إثبات، وليس هذا من المقام الأول [المعادلات الرياضية] بل إنما يرجع لمطابقة الكلام لما في الخارج ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال» (ص 209). يطبق هذه القاعدة عندما ينقد القولة الشهيرة من أن الرؤيا واحد من 46 قسماً من الوحي. بحث الناس على أصل هذه النسبة، فوجدوها في السيرة النبوية. سبقت الرؤيا الوحي ودامت 6 أشهر في حين أن الوحي دام 23 سنة. فالنتيجة العددية هي:

.(6/23x12 = 1/23x2 = 1/46)

يعلق ابن خلدون على هذا القول: النسبة صحيحة، لكن إلى أي شيء تشير في الخارج؟ هذه نسبة بين ماذا وماذا؟ هل هي قائمة باعتبار الزمان أم باعتبار الحقيقة؟ هل هي خاصة بنبينا أم تنطبق على جميع الأنبياء والرسل؟ لا جواب على هذا في المعادلة نفسها.

انتهى ابن خلدون إلى حلّ مرضٍ في المسألة العامّة المطروحة هنا، وهو ما شغله مدة طويلة. اهتدى إلى الحل بإشارة من رجل فاضل يسميه ويثني عليه وهو أكمل الدين ابن شيخ الحنفية من العجم (ص 608). والحلّ هو التالي: إن الرقم رمز على العدد الذي يعني النسبة. فالرقم باعتباره رمزاً اصطلاحياً، مثله مثل الحرف الذي تتألف من أشباهه الكلمات الدالّة على ما في النفس. كل ذلك اصطلاح يتطور مع تقدم العمران. قد يوجد بين الأرقام والحروف والكلمات، وكل أنواع الرموز المبتكرة داخل العمران، تناسب. لكنه تناسب داخلي، عفوي، فارغ. وهو الحاصل في **حساب الجمّل** وعند أصحاب الصنعة وسائر المتأولين. كل ذلك تحكّم هدفه التمويه على الناس والاستخفاف بعقولهم. لذا، وهذه هي النقطة الثانية والمهمة، لا يقوم تناسب في الحقيقة والواقع إلا إذا ثبت في الخارج ودلّت عليه تجربة متواترة، سابقة ومنفصلة عن العملية الاستنباطية نفسها: «إذ الرمز إنما يهدي إلى كشفه قانون يعرف قبله ويوضع له. وأما هذه الحروف فدلالتها على المراد منها مخصوصة بهذا النظم لا يتجاوزه». (ص.ن.) هذه قاعدة تمحيصية لا يجوز الاستهانة بها ولا ينعدم نفعها حتى في أيامنا.

لم يكن ابن خلدون، على ما يبدو، ضليعاً في ميدان **التعاليم** (الرياضيات). لكن

ما تعلم منها بإشراف أستاذه أبي عبد الله الآبلي، وربما ما قرأه من كتب ابن البنّا، مكّنه من الفصل بين ما يمكن استنباطه يقيناً وما لا يمكن اعتماداً على مفهوم التناسب. وذلك بقطع كل علاقة بين عالم الواقعات وعالم التكوين، نظرياً وإجرائياً على الأقل.

الأول هو عالم الأفعال والمخلوقات. وهو عالم التناسب لأن عناصره كلها خاضعة لقواعد مطردة. النسب القائمة فيه، بما أنها حالّة في الواقعات، هي **الوسائط**، ذهنية ومادية في آن. تعرف من جهة عن طريق النظر فتصبح معلومة بعد أن تكون مجهولة للبشر، ومن جهة ثانية تستغل كوسائل لتحقيق أغراض البشر. فهي بذلك أساس العقل التجريبي، ما يربط التعاليم بالصنائع. نحن هنا على مستوى الواقع الموجود، أكان منظوراً حاضراً أو كان محجوباً لعارض مادي أو صعوبة فكرية. في كل الأحوال يبقى التناسب قائماً، وهو باستمرار مرجع كل عمل وإنجاز، أي كل عمران.

أما **الثاني** فهو عالم التكوين المتعلق بإرادة الخالق. فهو أوسع بكثير من الأول إذ يضمّ المحقق والمتوهم، الحاضر والمستقبل، الممكن الذي تحقق والممكن الذي قد يتحقق. هذه أمور يتوهمها البشر بسبب **الاتصال** المفترض في الخلق كله. لكن هذا التوهم نفسه خاضع هو الآخر لمفهوم الإمكان. فهو مجرد احتمال. لا سبيل للبشر أن يتحققوا منه ما داموا في وضعهم البشري، إذ لا يوجد تناسب قارّ بين الموجودات والممكنات، الواقعات والمتوهمات. وهذا هو **الغيب** بالمعنى الدقيق، الذي يعجز عن إدراكه البشر من حيث إنهم بشر. الغيب هو الوجه الآخر للمستقبل المفتوح لكل الاحتمالات.

ونستطيع أن نتصور من الآن الإشكالات المحدقة بهذا الموقف الصارم.

3. جان بودان والعدد

جان بودان رجل قانون فرنسي عاش بين 1529 و 1596 م، أثناء الحروب الدينية التي مزقت أوروبا بين كاثوليك وبروتستان. يعتبر بجانب **ماكيافلّي** مؤسس نظرية الدولة الحديثة، لأنه توصل إلى تحديد معنى **السيادة** السياسة بعد أن فصلها

عن الولاء الديني. فكّر بودان في مسألة تكوين وتنظيم وضمان استقرار الدولة (يسميها **الجمهورية** حسب اصطلاح اليونان والرومان)، فدرس كتب المؤرخين والفلاسفة والمتكلمين، النصارى واليهود بخاصة، وكذلك الأدباء واللغويين، ليستخلص من كل ذلك مادّة غنية متنوعة استرشد بها في بحثه عن وسائل إقرار ركائز الدولة الحديثة. لذا نراه يكتب في ميادين متعددة: التاريخ، مسائل العملة والمال، الاتصال بعالم الأرواح، المناظرات الأخلاقية والدينية، وفي ما يهمّه بالأساس، أي النظرية السياسية. رجل قانون اشتغل بالحكمة ليتقوى بها على الخوض في قضايا السياسة العامة[1].

كتب جان بودان باللغة اللاتينية مؤلفاً يحمل عنوان **المنهج لتسهيل فهم التاريخ** (1566 م). لم يعن فيه، كما قد يتوهمه قارىء عنوان الترجمة الفرنسية، بكتابة التاريخ، بل بفهم كلام المؤرخين، أي الاستفادة والاعتبار من الأخبار المروية. وبما أن الغرض كان بالضبط فهم الأخبار وتمحيصها يتكلم بودان في مستهلّ مؤلفه على العوامل التي تتحكم في مجرى الحوادث. لو كان الأمر يتعلق بسرد الأخبار لما كان معنى للتمييز بين تاريخ طبيعي غايته العلم، وتاريخ ديني غايته ترسيخ الإيمان، وتاريخ بشري غايته الحكمة والتعقل (الفصل 1)، ولما كانت فائدة في رصد العوامل المؤثرة في التاريخ البشري من طقس ومعاش وشرائع وعقائد.. يقول بودان: «علينا أن نبدأ بتوضيح العوامل العامة التي تحدّد طبائع تلك الشعوب بخاصة التي لعبت دوراً بارزاً في التاريخ، لكي نتمكن من تمحيص الأخبار المروية على كل واحد منها، ولنحكم على تفاصيلها حكماً رصيناً». (ص 68). يوضح الكاتب منذ البداية أن موضوعه هو كيف يجب أن نقرأ التاريخ لنتعلم منه الحنكة والروية في سلوكنا العام والخاص[2].

---

(1) هذه عناوين أهم مؤلفات بودان: **المنهج لتسهيل فهم التاريخ. مسرح الخليقة. مناقشة (مالانزوا) في مسألة النقد. في السحر وتولّي الجن. مناظرة السبعة. الكتب الستة في الجمهورية.**

(2) قد يلاحظ القارىء تشابهاً واضحاً بين عبارات بودان وما جاء في **المقدمة**، فيتساءل عن احتمال تأثر الأول بكتاب ابن خلدون. نعلم أن بودان كان يتقن العبرية، وبالتالي قرأ ما ترجم إليها من الكتب العربية. نعلم كذلك أنه قرأ بإمعان كتاب حسن الوزان (ليو الإفريقي) وأثنى على تثبته واتقانه. إلا أن هذا الجانب ثانوي بالنظر لما نتوخى من المقارنة.

ما يلفت نظرنا في هذا الكتاب هو أن بودان يتكلم على تاريخ رياضي (ص 51). ماذا يعني بهذه الكلمة؟ لا يعني تاريخ الرياضيات، وإنما يعني ملاحظة التواتر في عودة نفس الأحداث بعد مرور نفس المدة الزمنية، كالفتن والحروب والثورات داخل الدولة الواحدة، وكبدايات ونهايات الامبراطوريات، الخ... لذا يدعو إلى أن يتعلم رجال القانون الرياضيات وأن يطلع الفلاسفة، أساتذة الرياضيات، على تاريخ القوانين، لكي يتعاون الجميع على رصد تلك التواترات. وهذه النقطة مرتبطة ارتباطاً واضحاً بمدارات الكواكب. ماذا يقول جان بودان عن التنجيم؟ نلاحظ أنه يضع تأثير النجوم في حوادث التاريخ البشري (الحروب، الزلازل، الفياضانات، موالد الأبطال ووفياتهم، إلخ) تماماً بجانب التأثيرات الأخرى: الجغرافية (الطقس والمعاش)، النفسانية (القوانين والأعراف والشرائع والعقائد). هذا في كتابه عن قراءة التاريخ. وأما في مؤلفه حول الدولة (**الكتب الستة في شأن الجمهورية**) فإنه يتعرض للمسألة بكيفية أتم وأدق في الفصل الثاني من الكتاب الرابع (4.2) حيث يتطرق لتغيير أحوال الدول من نشأتها إلى انهيارها. فيتساءل أثناء كلامه: هل يمكن الاطلاع على تاريخ انهيار دولة أو امبراطورية، بل هل يمكن الاطلاع على قيام الساعة ونهاية الكون كله؟ قبل أن نذكر جواب بودان نسجل أنه لاحق، لا سابق على ظهور نظرية **كوبرنيكوس** التي جعلت من الشمس، عوض الأرض، مركز عالمنا القريب. يحصي أخطاء المنجمين، قديماً وحديثاً، مستعيناً في ذلك بما حققه علم الهيئة من تقدم قبل زمانه بما يقرب من قرنين. يبدو للقارىء أن بودان لا يولي أي اعتبار لصناعة التنجيم. ويزكي هذا الظن ما يقرره في شأن من يخوض في مسألة قيام الساعة: «أن السعي إلى معرفتها جهل وكفر» (ص 323).

لكن استهزاء بودان بالتنجيم لا يعني أنه ينفي آثار النجوم في حوادث الأرض، وبالتالي واقع القرانات. يشك فقط في قدرة المنجمين على الكشف عنها بمحض وسائلهم. وهنا نصل إلى ما يهمنا بالدرجة الأولى وهو دور **العدد** في فكر بودان السياسي.

يقول **بيير مينار** الذي تولّى نشر أعمال بودان أنه أفلاطوني المنزع أرسطي المنهج. الواقع أنه أرسطي في كتاباته السياسية، أفلاطوني في فلسفته العامة. وهذا

وحده كافٍ لتبرير اهتمامه بالأعداد. أصبح الخوض في سر الأعداد سنّة منذ زمان بعيد، ورثها أفلاطون عن فيتاغوراس الذي أخذها بدوره عن حكماء اليونان والشرق الأوسط. ثم ورثها عن أفلاطون كل الكتاب اللاحقون[1]. لم يعد يسع أي كاتب في شؤون الدول أن يغفل هذه النقطة، نفياً أو إثباتاً. ما يميز هذا الكاتب عن ذلك هو مقدار وفائه للعقيدة الأفلاطونية. الأفلاطوني الفيتاغوري الصرف هو من يعتقد أن العدد قوة فاعلة في الكون أجمع: في الطبيعة، في النفس، في الدولة. وهذا هو موقف جان بودان.

يتكلم طويلاً على آثار العدد في فصلين من كتابه الجمهورية: [4.2] و [6.6]، منطلقاً مما جاء عند أفلاطون، في الكتاب الذي يحمل نفس الاسم، والذي يقول فيه: «إن علم الأعداد يسمو بالنفس إلى الأعلى». يحاول بعد شراح كثيرين أن يحل ما تضمنه المؤلَّف الأفلاطوني من ألغاز حول الأعداد الفردية والزوجية. نحب هنا أن نسجل ملاحظة واحدة، لأنها ستساعدنا عند المقارنة بين بودان وابن خلدون، وهي أن الكلام في الأعداد ينقسم نفسه إلى قسمين: أحدهما أفلاطوني بحت والآخر أرسطي. الأفلاطوني هو الذي يتوجه إلى البحث في سرّ الأعداد وينتهي في آخر تحليل إلى وضع العدد موضع الخالق المبدع المعبود كما كان الأمر عند فيتاغوراس ومن سبقه. هو الكلام حول الواحد والأعداد الثلاثة التالية له والمتولدة عنه، وعن التأليفة الرباعية، ثم عن **الخمس** الذي هو الروح (Quinta Essentia)، ثم أخيراً عن العشر، غاية كل شيء في الفكر وفي الوجود. هذه فلسفة مسبقة يُؤوَّل على ضوئها كل موجود. أما الكلام الأرسطي فهو الذي يلاحظ في الطبيعة تواتر بعض الأعداد: (6) في حياة المرأة، (7) في حياة الذكر، 63 أي 9×7 في الوفيات، 98 أي 7^3 في تطور الدول، إلخ. يتردد بودان بين هذين الموقفين. رأيناه يطالب باستنباط تلك التواترات والقرانات في سير التاريخ. ونراه بعد ذلك يربط كل هذا بفلسفة عددية تشمل الكون كله، وذلك عندما يتعرض لمفهوم العدل مناقشاً آراء أفلاطون.

يتساءل في الفصل [6.6] عن مفهوم العدل وتلوينه بنظام الدولة. فكما أن النسبة

(1) الكلام في هذه النقطة لا نهاية له وكله شرح لما جاء عند أفلاطون في **طيماوس والجمهورية**.

بين الأعداد تختلف بين الحسابية (3.9.15.21)، والهندسية (3.9.27.81)، والتناغمية (3.4.6.8)، كذلك يكون العدل توزيعياً (لكل فرد نفس الحق) في الدولة الجمهورية، ويكون استحقاقياً (لكل فرد حق يوافق منزلته) في الدولة الأرستقراطية، ويكون توافقياً (مزيج بين المفهومين السابقين) في الدولة الملكية التي هي، في نظر بودان، أفضل أنماط الدولة، وبالتالي أعدلها وأثبتها وأدومها. العدل حسب المفهوم الحسابي التوزيعي الديمقراطي يضمن المساواة لكنه يهضم حقوق الأفاضل، فهو عدل غير عادل. والعدل حسب المفهوم الاستحقاقي الهندسي الارستقراطي يزيد من رفعة التفاضل فيكون بمثابة الحطب الذي يذكي نار الفتنة، فهو عدل غير قارّ ولا ثابت كما يدعي ذلك أفلاطون الذي كان يتمثل دائماً بقولة مشهورة (أقدار الآلهة هندسة). فالعدل العادل الثابت المستقيم هو الذي يجمع بين الحسابي والاستحقاقي، يعتبر الاختلاف والتفاوت بين الأفراد لكن على وتيرة بطيئة لا تكاد تدرك لبادىء الرأي. وهذا ما يضمن التوازن والاستقرار للدولة الملكية حيث السيادة مركزة في شخص واحد في حين أن الإدارة موزعة بين هيآت متعددة مفتوحة لكل فرد مقتدر.

إلا أن بودان لا يتوقف عند هذا التعليل الاستنباطي إذ نراه يعززه باستقراء كل مظاهر ذلك العدل التوافقي في مملكة الكون كما أبدعها الخالق. يقول في خاتمة كتابه: «يعلو الواحد على الأعداد الثلاثة التي تتلوه، ويعلو العقل فوق أجزاء النفس الثلاثة، وتعلو النقطة اللاّمجزّأة فوق الخط والمساحة والجسم، فكذلك يعلو فوق الكون الواحد الأوحد الدائم القادر المنزه عن مزاحمة الغير والشريك المتصرف في العناصر والسماوات والأرواح، يضيئها بنور جلاله ويحيطها بجمال عدله وعنايته. وبهذا المثل الأسمى يجب أن يهتدي كل ملوك الأرض إن توخوا الحكمة والرشاد» (ص 583). واضح من هذه الجملة كيف تتساكن في ذهن بودان عقيدة التوحيد وبقية من الإرث الفيتاغوري (ما يسميه ابن تيمية بالصابئية). ويظهر ذلك في أوضح صورة عندما يحاول صاحبنا إثبات النسبة التوافقية في الأسماء كما أثبتها في الأعداد، وذلك اعتماداً على ما جاء في العهد القديم من أن الله سمّى الأشياء كلها. يستخلص بودان من هذا أن حقائق الأشياء والحوادث توجد في معاني

المفردات الأصلية وهي المحفوظة في بنية اللغة العبرية. يعتمدها بودان، بجانب أوصاف الأرض وآثار الطقس، كقواعد ثابتة لتمحيص الأخبار المروية عن الماضي.

واضح من هذا العرض المقتضب لبعض جوانب فكر بودان أن الكلام على **الناموس**، على سرّ الأعداد والحروف، على التناسب والاتصال، على الكشف والتصرف، إلخ، يمثل تقليداً ثابتاً منذ ما يقرب من ثلاثين قرناً. لذلك كثر فيه الانتحال ونسب إلى هرمس الحكيم وإدريس النبي. لافائدة للبحث عن (من أخذ عن من)، إذ المرجع واحد ومعروف. المهم في كل حالة توضيح ما فعل كل مفكر بذلك الإرث القديم.

ماذا فعل بودان من جهة وابن خلدون من جهة بالإرث الأفلاطوني عن التناسب وسر الأعداد؟.

4. مقارنة أولى

إن جان بودان عاش بعد كوبرنيكوس بنصف قرن. فهو ابن النهضة الأوروبية. أفاد من كل ما حققته من تقدم علمي، سيما في الرياضيات وعلوم الهيئة، وكذلك من تقدم في تحقيق وتأويل النصوص القديمة، الدينية والفلسفية. بادٍ لكل قارىء أن معلومات بودان في الرياضيات، عادية في زمانه ومجتمعه، كانت متقدمة بالنسبة لما نجده عند ابن خلدون، وبخاصة في ميدان الهندسة. كما أن معارفه حول تاريخ اليونان والرومان كانت غزيرة ودقيقة. يناقش أفلاطون وأرسطو وبطليموس، بل تأويلات الشراح القدامى والمحدثين، نقاش العارف المطلع على تفاصيل النصوص. وعندما يرفض نظرية كوبرنيكوس، ولا ننسى أنه لم تقدم آنذاك إلا كفرضية فكرية القصد منها تنسيق نتائج الأرصاد، فإنه يفعل ذلك لا تشبثاً بأقوال القدماء بل لاعتبارات «علمية» لا تخلو من وجاهة من الناحية النظرية البحتة. ثم فوق كل هذا ان بودان يجتهد ويبدع في ميدانه المفضل، أي النظرية السياسية. فيطرح في أعقاب ماكيافلّي السؤال الأساس حول الدولة الحديثة ويهتدي إلى تصور لا يزال إلى اليوم يحظى باهتمام الأخصائيين، ألا وهو أن السيادة، في

المفهوم العصري، دائماً محتكرة بيد ملك فرد أو جماعة محدودة أو عموم الشعب، وإنما يحصل التعدد في الحكومة، بحيث يمكن أن تكون الدولة ملكية بالنظر إلى السيادة وارستقراطية أو جمهورية بالنظر إلى الحكومة والإدارة. وهكذا انفصلت في ذهنه انفصالاً تاماً الدولة الحديثة عن **المدينة** القديمة وعن الامبراطورية المسيحية الوسيطية.

لكن بجانب هذه المظاهر الحديثة، البالغة الحداثة أحياناً، نجد أخرى عتيقة وتقليدية. يقول بودان مثلاً ان **القانون** (الشرع) بدأ مع موسى، ومنه أخذه الحكماء. نراه يحصر التاريخ في 5.700 سنة لا غير. نراه يفسر غوامض الأمور باشتقاق المفردات العبرية. وهناك أمر يهمنا أكثر من سواه، يقرره بحماس واضح، ونعني فاعلية الأعداد. نبّهنا سابقاً على أن بودان يبدو أحياناً وكأنه لا يفعل سوى استقراء تلك الفاعلية من حوادث الطبيعة وأخبار التاريخ، لكن الانطباع العام، المساوق لمنطق مجموع الخطاب، هو أنه يؤمن بأن العدد يؤثر بذاته. وحتى لو قيل إنه يحيل التأثير في نهاية الأمر إلى القدرة الإلهية، وبالتالي أنه يرى فيه سراً من أسرار الخلق، فالمحقق عندنا هو أنه لم يتساءل أبداً بكيفية واضحة هل القوة الفاعلة كامنة في العدد أم هي ملتصقة به فقط. لم يطرح أبداً، فيما يبدو، ما أسميناه بسؤال الخارج عند ابن خلدون.

يظهر لنا أن بودان، في هذه النقطة بالذات، كان أكثر وفاءاً لموقف فلاسفة اليونان، ربما عن طريق تأويلات حكماء اليهود. فيظهر ابن خلدون، بالمقابل، أكثر تقدماً في اتجاه الحداثة. كان من الممكن أن نتوقف عند هذه النتيجة، مهما يكن رأي البعض في أهميتها، لولا أن بودان لا يشذ عن معاصريه من كتّاب عهد النهضة. وبما أن مؤرخي العلوم يسجلون عند الجميع نفس التساكن بين مواقف تقدمية وأخرى تقليدية، بين التوجه الجريء نحو فحص الطبيعة، مما أدّى إلى تأسيس العلم الحديث، والتعلق الواضح بفلسفة الأعداد الموروثة عن الحكمة القديمة. وجب علينا أن نتساءل عن فحوى ما بدا لنا تقدُّماً عند ابن خلدون بالمقارنة مع بودان.

نعود إذن عن طريق آخر إلى المسألة العويصة والمحيرة التي طرحناها في القسم

الأول من هذا الكتاب (انظر ص 156 إلى ص 158).

واضح أن بودان كغيره من مفكري عهد النهضة الأوروبية، يعتمد الرياضيات (علم المقادير والأعداد) كفرع من التعاليم، كفلسفة نظرية متساكنة في ذهنه مع عقيدة تناقضها. وواضح كذلك أن ابن خلدون، كغيره وربما أكثر من غيره من مفكري الإسلام، قد وحّد ذهنه، فلا يهتمّ بالرياضيات إلا من جهة تطبيقاتها في الصنائع. هذه هي وضعانيته. تبدو لنا أول ما نفكر فيها ألصق بالاتجاه العلمي الحديث المبني على مجرد العقل. لكن هل يسعنا أن نقف عند هذه الخلاصة ونحن نعلم أن العلم الحديث لم ينشأ في بيئة ابن خلدون ونشأ في بيئة بودان؟ يتمحص السؤال عندئذ فيما يلي: ما هي علاقة الذهنية الوضعانية والعلم الحديث؟ وما أن نطرح هذا السؤال حتى ندفع دفعاً إلى موقف أوغست كونت، صاحب نظرية الوضعانية العلمية الحديثة. فيتعيّن مقارنة ثانية.

5. كونت وترتيب العلوم

نكتفي بإشارات نستقيها من مؤلف كونت المسمّى **المقال في الفكر الوضعي** (1844). يحاول كاتبه أن يعرف الفكر المذكور الذي يمثل مرحلة معينة من تطور الإنسانية جاءت بعد مرحلة الفكر الديني والفكر الماورائي. فيبرز خمس مميزات: (1) الواقعية التي تناقض الوهم؛ (2) النفعية التي تناقض المجانية؛ (3) اليقين الذي يناقض الشك؛ (4) الوضوح الذي يناقض الغموض؛ (5) الإيجابية التي تناقض السلبية، (ص 3-72) بمعنى أن الفكر الوضعي هو واقعي مصلحي ثابت واضح إيجابي بالمقارنة مع الفكرين، الديني والماورائي، المتميزين بالأوصاف النقيضة، حيث يتلهى الإنسان بتصورات وأوهام لا يقصد منها أي هدف نافع ولا يصل منها إلى أي نتيجة واضحة إيجابية وقارّة. بناءاً على هذا التحديد الوصفي الاستقرائي يؤكد كونت أن الفكر الوضعي هو الذي يدرس الطبيعة بهدف الإحراز على قدرة استطلاعية بالاعتماد على مسلمة هي أن الكون خاضع لنواميس لا تتغير أبداً (ص 47). فالعلوم الوضعية هي بالتعريف بشرية، أي يقوم بها بشر لخدمة البشر. فلا يمكن بحال أن تكون علوماً إلهية أو كونية كما تصور ذلك «علماء» الماضي

(ص 55). ثم يزيد كونت الأمر توضيحاً، فيقرر أن الاستكشاف العقلي، الناتج عن ملاحظة تواترات الطبيعة هو نقيض التنبؤ بأحداث خاصة عن طريق كشف يمنح لفرد بعينه، وهو الطريق الوحيد لمعرفة المستقبل عند المتكلمين (ص 65). وبما أن استهداف المصلحة هو من خصائص الفكر الوضعي، فإن المنطق كعلم يتوخى ضبط القواعد العامة للتفكير قبل التعرف على أي علم واقعي إنما هو من بقايا الفكر الماورائي.

ثم يقدم كونت على إعادة النظر في ترتيب العلوم، مبتدئاً بأكثرها تجريداً، أي الرياضيات، وهو علم آلة تستعمله سائر العلوم الأخرى، ومنتهياً بأكثرها نفعاً للبشر، أي علم الاجتماع وهو بمثابة غاية وثمرة كل علم سواه، بل الهدف المشروع الوحيد لكل فلسفة جدّية. فترتيب العلوم، حسب كونت، خاضع لانتفاع كل علم بنتائج العلم السابق عليه. غاية الرياضيات (1) هي أن تكون في خدمة علم الهيئة (2)، وغاية هذا العلم أن يركز في ذهن البشر الموقف الوضعي الموضوعي المستقل على نزوات النفس وأهوائها، إذ النجوم لا تتأثر برغبات الإنسان. فعلم الهيئة هو الذي يدفع المرء دفعاً إلى دراسة الفيزياء (3)، لكن هذه لا تفيد إذا لم تستخدم في الكيمياء (4)، أي إذا لم توظف لمعرفة المعادن والأعشاب لاستغلالها في مرحلة لاحقة لتطوير الصنائع، وبالتالي في تأسيس العلم الموالي وهو علم الحياة (5). ويتوج بناء العلوم بتأسيس العلم الشامل أي علم المجتمع البشري أو السوسيولوجيا (6). ويستخلص كونت من هذا المنظور أن انكماش كل علم على موضوعه والإفراط في إثبات استقلاله هو من بقايا الفكر القديم، الفكر الغيبي والماورائي. كل من تخصص في علم دون التفات للفائدة التي يمكن أن يسديها للعلم الموالي لعلمه، فهذا يُعرقل حركة التاريخ وتقدم البشرية ويعود بها إلى عهد قد تجاوزته فعلاً. وهذا ما حصل لدارسي الاقتصاد في وقته. وهذه نقطة تمس موضوعنا.

إن الاقتصاد السياسي، علم الخيرات، كما أرسى قواعده مفكرو القرنين 17 أو 18 م، كان يمثل محاولة أولى لتأسيس علم المجتمع. فكان مرشحاً لينافس العلم الذي أراد إبداعه كونت وأطلق عليه اسم السوسيولوجيا. كان من الممكن أن

يحقق الغرض لولا أنه حاد عن القصد وهجر السبيل التي سار فيها مؤسسه آدم **سميث**. فانعزل عن العلوم الأخرى، وحاول أن يحدد مفاهيمه الأساسية بمنأى عما سواه، وذلك بإصراره على استغلال الرموز الرياضية استغلالاً عفوياً ومجانياً ومفرطاً. لم يبق إذن علم الاقتصاد، سيما عند دفيد **ريكاردو**، وفياً للنهج الوضعي. وعوض أن يشيد نفسه على قواعد علمية، فإنه انكفأ إلى متاهات العهد السابق وتحول إلى فلسفة تبحث في الماهيات والحقائق الأخيرة، سيما حقيقة **القيمة**. يزيد الاقتصاد كل يوم ابتعاداً عن الحياة العامّة، يستعمل لغة فلسفية ورموزاً رياضية لا يفهمها أحد. فهو غير نافع، غير قابل للتطبيق، وبالتالي غير علمي.

ما يلفت نظرنا هنا هو معارضة كونت الشديدة لإدخال لغة الرياضيات في الاقتصاد. لماذا اتخذ هذا الموقف المتشدّد، علماً بأنه وضع الرياضيات على رأس كل العلوم واعتبرها مهد العقلانية، وعلماً كذلك بأن علم الاقتصاد أهمل تحذيرات كونت وتلاميذه من بعده وتمادى في اتجاهه التحليلي الرياضي؟ الواقع هو أن كونت، رغم تعلقه بالرياضيات وكونه لم يفتأ يذكر بأهميتها من الناحية التربوية إذ «هي الباعث على الفكر الوضعي بالنسبة للفرد وللجماعة على السواء». (ص 133)، لم يلبث أن عارض كل اتجاه يدعو إلى فصل الرياضيات عن التطبيقات الصناعية. لم يكن يرى فيها علماً مستقلاً يبحث في حقائق الكون. وإن هي فعلت ذلك تحولت في الحين إلى فلسفة ماورائية جديدة. لذلك كان يقول ويردّد: الرياضيات تمهد للعلوم لا تتوجها. كان ينظر إليها نظرة المهندس لا نظرة الفيلسوف الحكيم. بقدر ما عارض المنطق المجرد، المستقل عن علوم الطبيعة، عارض الرياضيات إذا لم تكن تحت امرة وفي خدمة العلوم الأخرى التي لا تكون بدورها علمية إلا إذا كانت تخدم السوسيولوجيا.

إن وضعانية كونت هي فلسفة المهندس المكلف بالعمل والإنجاز والذي يقدّم التصرف في قوى الطبيعة على فضول الاطلاع على أسرارها. فيعرض عن كل علم يتوخّى الكشف عن الحقائق الخفية، أكان علم الكلام أو الماورائيات أو المنطق المجرد أو الرياضيات إذا ما اعتبرت أن سرّ الأعداد والمقادير هو سرّ الكون كله. يدعي كونت أن هذه النظرية لا تنبع من ميل خاص، بل هي محصلة التطور

الموالي للنهضة الحديثة في أوروبا والتي، من خلالها، تحرر أولاً من الكلاميات (القرن 15 م) ثم من الماورائيات (القرن 18 م)، ليدخل عهد الوضعيات. وهذا القانون المستقرأ من التاريخ يصلح لتمييز العلوم الصحيحة عن غيرها كما يصلح كمقياس موضوعي لترتيبها ترتيباً صحيحاً. فلا علم سوى ما اتّصف بالأوصاف الخمسة المذكورة آنفاً.

ليس من قبيل المصادفة أن يكون أول من روّج لأفكار ابن خلدون أواسط القرن الماضي في أوروبا والأيالة العثمانية هم من المنضوين تحت لواء الوضعانية الكونتية. وكان فيما قالوه كثير من الصواب. لا غرض لنا في تكرار أقوالهم. فنعود إلى الغرض من المقارنة.

رأينا موقف بودان في أعقاب النهضة العلمية والحضارية الغربية. ورأينا موقف أوغست كونت الذي جاء ليلخص منطق ذلك التطور بعد أن أنجز، مبشراً بدخول البشرية عهداً جديداً من النمو السريع والازدهار العمراني المتواصل. أكدنا على دور الرياضيات (علم الأعداد والمقادير) عند الرجلين. ولم نختر بودان وكونت اعتباطاً، وإنما اخترناهما بالذات لأننا توسمنا في كتاباتهما ما يسهل علينا طرح السؤال التالي: أين نضع **نظرياً** فكر ابن خلدون داخل هذا السياق؟ فوصلنا إلى مفارقة: بدا لنا ابن خلدون أقرب إلى الثاني منه إلى الأول، وهذا ما يعاكس اتجاه التاريخ. يشترك المفكر العربي مع كونت، ويتميز عن بودان، فيما يظهر لنا من أهم خصائص الفكر الحديث، أي رفض كل فلسفة ماورائية تبحث عن ماهيات العناصر، وتعويضها باستقراء التواترات (سنن الكون) الهادية إلى تحقيق المنافع. لكن هذه الخلاصة، لا يمكن أن نكتفي بتسجيلها، لأنها تخالف في حدّ ذاتها سنن الكون. كيف يصح أن ما استنتجه كونت من تطور قد حصل بالفعل، من علوم مؤسسة قائمة ومعارف محققة مجربة، يكون هو ذاته ما استنبطه ابن خلدون من محض ذهنه رغم أنه كان يعيش في مجتمع اعترف هو نفسه بأنه كان راكداً بل آخذاً في التدهور والعودة إلى مستوى العمران البدوي الذي يجهل كل علم وكل صناعة؟ لو قبلنا النتيجة المذكورة بدون أدنى تساؤل لناقضنا نقضاً صارخاً قواعد ذلك المنهج الوضعي الذي نقول إنه مشترك بين الرجلين. أية فائدة في

المقارنة إذا لم ترغمنا على إعادة النظر فيما نتوهمه أمراً مقضياً؟

6. مقارنة ثانية

أشرنا في خاتمة القسم الأول إلى الثورة التي عرفتها الأبستمولوجيا في العقود الأخيرة. ما يميزها بالأساس هو تسفيه النظرية الكونتية حول تطور العلوم في الغرب الحديث، وهي النظرية التي عمل على نشرها في صورة مبتذلة أساتذة الفلسفة في أقسام البكالوريا. فكانت الثورة الأبستمولوجية موجهة ضد هذه «الكونتية الجامعية» التي أصبحت بمثابة أدلوجة رسمية في بعض البلدان الغربية. لكن الردّة تجاوزت هذا الحدّ وانتهت أحياناً إلى ردّ الاعتبار لكل الاتجاهات الماورائية بما فيها التنجيم والكيمياء القديمة، وبالتالي إلى محاكمة أعداء العلوم الكشفية ونقض اعتراضاتهم واستدلالاتهم. وهذا التحول الخطير في الفكر الغربي يهمنا بصفة خاصة، لأنه يدعونا إلى تمحيص كثير من الأفكار التي تبدو لنا بديهية مسلّمة.

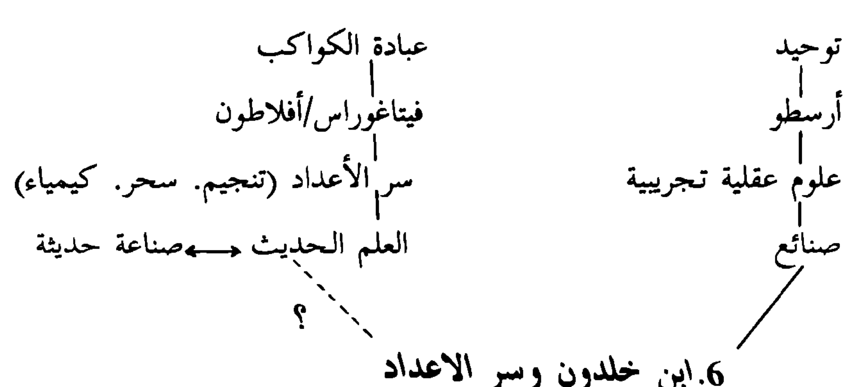
تخلّى الدارسون المعاصرون عن الاعتماد الكلّي على شروح وتأويلات فلاسفة العلوم الحديثة أمثال ديكارت وسبينوزا وكانط، وعادوا لقراءة النصوص التي كتبها مؤسسو تلك العلوم أمثال غليليو و**كبلر** ونيوتن...، فاكتشفوا أن الأمور لم تكن بالبساطة التي تصوروها من خلال تحليلات الفلاسفة. اكتشفوا أن هؤلآء العلماء كانوا يمارسون ما يبدو لنا علماً حديثاً وفي نفس الوقت يتابعون أوهام المنجمين وأصحاب الصنعة. وبعد إنعام النظر اقتنعوا أن هذا الوضع هو الذي كان طبيعياً. فنيوتن مثلاً شارك في تحديث علم الهيئة، هل من المعقول أن ننتظر منه أن يكون، في ميدان الكيمياء لافوازياً قبل **لافْوازيه**؟ الخطأ الذي ارتكبه المحللون السابقون هو أنهم وحّدوا نظرياً ما كان في الواقع متنوعاً جداً وبسطوا ما كان معقداً. لم تحصل في أي بلد وفي أي وقت ما يمكن أن ننعته بثورة علمية شاملة، لو حصل ذلك لكان كشفاً. بل ما حصل بالفعل، في بلدان مختلفة وأزمان متباعدة، هو سلسلة من التحولات الجزئية القطاعية التي لم تكن أبداً، ولا كان يمكن أن تكون، متناسقة. هذا العالم المجدد في ميدان، لا بد وأن يكون مقلداً فيما سواه من الميادين. إن ما يسمّى بالقطيعة الذهنية بين الفكر الوسيط الماورائي

والفكر الحديث الوضعي هو من توهم الفلاسفة والمترسلين. وأوضح دليل على التداخل الدائم بين القديم والحديث، التساكن المستمر بين علوم على مستويات مختلفة من التحديث، هو ما نجده في المخيال الأدبي. ما هو الرمز المؤسس للذهنية «العلمية» المتصرفة في قوى الكون، الرمز الدالّ على أصالة وفرادة الحضارة الغربية الحديثة؟ إنه الدكتور **فاوست** كما رسمه كريستوفر **مارلو وغوته**، وشرح مغزاه العميق هيغل ثم ماكس ڤيبر وأخيراً أوسفالد **شبنغلر وتوينبي**. فنعتت الحضارة الغربية بأنها فاوستيه. ومن هو فاوست هذا؟ أو لم يكن منجماً باحثاً عن السر الأعظم؟

هذا التدقيق في وقائع الثورات العلمية الغربية مكسب أسطوغرافي لم يعد في الإمكان إهماله. لكن هناك من يستغله ليذهب بعيداً في اتجاه معاكس لكل ما قاله كونت وعاد تقليداً في الغرب منذ ما يقرب من قرن ونصف. لا ينفي أحد حقيقة التحول الحاصل، ولو كان في شكل تحولات بطيئة ومتفرقة، لكن البعض يقول إن ما وقع كان في الحقيقة ثورة على «عقلانية» القرون الوسطى المتأخرة (1200-- 1500 م)، وبالتالي كان عودة إلى تقليد أبعد. وهكذا تكون الثورة العلمية المذكورة قطيعة مع الأقرب وإحياءاً للأبعد، أو بعبارة أخرى، لم تكن ثورة إلا في حدود أنها ظهور لما ظل خفياً مستتراً مدة قرون بسبب الاضطهاد المحدق به من كل جانب.

كان يقال في المنظور الكونتي إن العلم الحديث بدأ مع غليليو عندما قرر: «أن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات». فيقول الأبستمولوجيون الجدد إن هذه القولة تعود إلى عهد فيتاغوراس، وإن المنجمين والكيميائيين حافظوا عليها واشتغلوا على هديها. فهم إذن في آن ورثة تقليد قديم ومؤسسو العلم الحديث. لو لم يحافظوا على الإرث الفيتاغوري، رغم الاضطهاد الشديد الذي نزل بهم وبدون انقطاع لما استطاع غليليو أن يحيي الفكرة ولما أسس العلم الحديث على قاعدة غير التي كانت شائعة في أواخر القرون الوسطى. نقرأ في مادة (كيمياء) في **الموسوعة الإسلامية** ما يلي: «من المحتمل جداً أن تكون (الكيمياء) قد لعبت دوراً أهم في تطور العلوم التجريبية من الطب والصيدلة والفيزياء وعلم الهيئة». (م. **أولمان**، ج 7، ص 112 إلى 118).

واضح ما لهذا الاتجاه من أثر سلبي على موقف بعض الباحثين المعاصرين تجاه ابن خلدون وأمثاله من مفكري الإسلام. إذا كان العلم الحديث مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالفكر الأفلاطوني ـ الفيتاغوري، وبالتالي متولد بكيفية أو بأخرى بتلك العلوم الخفية المتسترة، فكل من حارب تلك العلوم، ولو باسم التجربة والعقل، يكون في الواقع قد شارك في نسف الأرضية التي لا يمكن للعلم الحديث أن ينبت إلا فيها.



6.ابن خلدون وسر الاعداد

لا أشك أن التصور الحالي للأبستمولوجيا أثر، ربما لا واعياً، على من يقوم بحملة شعواء على عقلانية ابن خلدون. لكن هذا جانب ثانوي. حتى وإن قلنا إن النتائج المذكورة هي بالأساس مؤقتة وقابلة للتفنيد في أية لحظة، لا بد لنا من اعتبارها. لا ننسَى أن الاتجاه الأبستمولوجي المعاصر، إذا كان ينتهي إلى التقليل من أهمية عقلانية ابن خلدون وسجن هذا الأخير في خانة الفقهاء المتزمتين، فإنه بالمقابل يعلي من قيمة «البحوث العلمية» الإسلامية، ويحشر جابر بن حيان في زمرة مكتشفي العلم الحديث.

ما يفرضه علينا واقع الأبستمولوجيا هو أن ندقق النظر في المسائل التالية: (1) هل قولة غليليو هي بالضبط قولة فيتاغوراس؟ (2) هل يتعلق فعلاً تقدم الرياضيات بالنظر في سرّ الأعداد؟ (3) هل العلوم الحديثة لا تزدهر حقاً إلا إذا كانت مرتبطة بمنطق الاطلاع، أي الكشف عن الحقائق، غير مقتصرة على منطق التصرف، أي البحث عن أبسط وأخصر الطرق لتحقيق أغراض معاشية؟ لا يجدي التشبّث بموقف كونتي جامد والادعاء أن الآراء الأبستمولوجية تعكس موضة

عابرة؟ المسألة المطروحة جدية، ولا بدّ من التطرق إليها، دون التقيد بآراء المتطرفين من الدارسين المعاصرين الذين يذهبون إلى القول بنظرية **الفوضى**، أي أن كبريات المذاهب العلمية تنشأ دائماً بالصدفة، وبالتالي أنه لا داعي ولا موجب لتبريرها نظرياً. فلا يرون فرقاً بينها والميثولوجيات، أي بين أسس الصناعة ونواميس السحر (**فيارابند**).

7. التعداد والمقايسة

لا غرض لنا في إصدار حكم على أنصار أو أعداء العقل الخلدوني. ما يهمنا هنا هو البحث في قضية **حصر** هذا العقل، لأن هذا هو موضوع كتابنا. ما هو الأفق الذي يستشرفه القارىء إذا ما نظر إلى العالم بمنظور خلدوني؟ قلنا وأكدنا إن هذا الهمّ، المفروض علينا فرضاً، هو الذي دفعنا إلى المغامرة واقتحام ميدان الموازنات والمقارنات رغم ما يحدق به من مزالق.

نبدأ بما هو واضح وثابت في موقف ابن خلدون. يلاحظ آثار التناسب في الكون، يسجّل إن التناسب القائم بين الواقعات لا يعقل إلا بالتعداد، باللجوء إلى الرمز العددي (الرقم). لكن تشبثه بالواقع يدفعه من جهة إلى عدم طرح مسألة التناسب العددي نفسه، وإن كان يلاحظه ويقرّه، ومن جهة ثانية إلى الإصرار على المطالبة بالدليل، في **الخارج**، على وجود التناسب، حتى يكون التناسب بين الأعداد مجرد رمز لاحق لما هو سابق عليه وكامن في الطبيعة. نهمل مؤقتاً مسألة الطريقة العملية للتحقق من الشرط المذكور، ونكتفي في هذه المرحلة الأولية من النقاش بالتأكيد على أن الموقف الخلدوني في هذه النقطة لا يمكن الاستخفاف به إذ لا يمكن تجاوزه بحال. هذه وضعانية حرفية، محدودة بطبيعتها، ناتجة بالضرورة عن التعلق الشديد بروح الشرع. ولذلك أسميناها بالقانونية لكي تنطبق على كل موقف يشبه موقف ابن خلدون من المسلمين وغيرهم أمثال جان بودان. هذه وضعانية لا تحتاج إلى قاعدة علمية وصناعية عصرية كالموضوعية العلمية الكونتية. فلا تشير أدنى إشارة إلى كون القاعدة المذكورة قريبة أو بعيدة التحقيق. لكنها، رغم حصرها هذا، تمثل مكسباً نهائياً. فهذه عقلانية صحيحة، وتبقى صحيحة في

مستواها، أقيلت قبل أو أثناء أو بعد زمان ابن خلدون. وبما أنها محصورة التأثير، فلا داعي إلى نفيها من الأساس.

والدليل على عدم تجاوزها هو ما نلاحظه يومياً في عهدنا هذا، عهد الإعلاميات.

لإثبات هذه النقطة نلجأ من جديد إلى المخيال الأدبي. كتب الباحث اللغوي السيميائي والقصاص الإيطالي، **أومبرتو أكّو**، رواية طويلة بعنوان **رقاص فوكو** استغلّ فيها مناهج السيمياء القديمة، وبالضبط الوسيطية من **قبّالة** يهودية وتعليمية باطنية إسلامية، ومزجها بالمناهج العلمية الحديثة المتمثلة في المعلوميات المبنية كما هو معروف للجميع على رياضيات متقدمة جدّاً. رواية أكّو ذات طابع بوليسي، وتروي ما حصل لجماعة من الصحفيين والناشرين والإعلاميين الذين عثروا بالمصادفة على وثيقة تشير إلى استمرار منظمة فرسان المعبد **(الطنبليين)**[1] الذين اشتهروا أثناء الحروب الصليبية وأصبحوا قوة مالية وسياسية هائلة تخدم مطامع البابا في كل البلاد المسيحية. فتعرضوا بسبب ذلك لحملة تصفية أوائل القرن الرابع عشر. فحوكموا وسجنوا وعذبوا ثم قتلوا وحلّت تنظيماتهم واستصفيت ممتلكاتهم. لكن الوثيقة المكتشفة تشير إلى أنهم استطاعوا أن يحافظوا على تنظيمهم السري رغم كل ما لحقهم من اضطهاد. للتحقق من ذلك استعانت الجماعة المذكورة بالمعلوميات أولاً لحلّ ألغاز الوثيقة المكتشفة، ثم للبحث في صحة الاحتمالات المترتبة على استمرار التنظيم. في كل فصل من فصول الرواية يتحقق احتمال مما تكشف عنه توقعات الحاسوب، باختفاء عضو من الجماعة أو ظهور وثيقة جديدة أو تدخل شخصية كبيرة، الخ. لكن كلما تقدمت الرواية في اتجاه توكيد احتمال الاستمرار جاء حادث ينفي تلك الصفة التوكيدية والعودة بنا إلى نقطة البداية. ما كان يبدو في فصل ما تحقيقاً للاحتمال ومشجعاً على التمادي في البحث على اعتبار أن التنظيم لا يزال قائماً إلى اليوم، ينحل بعد قليل في حادثة عادية لا علاقة لها إطلاقاً بالمسألة. وتنتهي الرواية دون الفصل في

---

(1) لا تمرّ سنة دون أن يزاد مؤلف إلى بيبلوغرافية الموضوع، سيما وأن البعض يظنون أن هناك علاقة بين فرسان المعبد والحركة الماسونية السرية. انظر مادة طنبليين، م.ع. بالفرنسية).

القضية الجوهرية: هل فرسان المعبد لا يزالون يكونون جمعية سرية تعمل في الخفاء لإنماء ثروتها والانتقام من أعدائها أم لا؟

ما تشير إليه الرواية، وبالقصد، إذ مؤلفها متخصص في اللغويات والسيمياء والمعلوميات، هو إن التناسب، الذي يكتسي في كل الأحوال ظاهرة عددية، لا يمكن بحال أن يثبت من ذاته أية علاقة مع المحيط الخارجي. اللغة نظيم متّسق ترتبط عناصره بنسب مضبوطة، ومع ذلك لا سبيل إلى إثبات علاقة اللغة بما هو خارج عنها انطلاقاً من اللغة وحدها. قد تكون لغة ولا يكون عالم خارجي ينعكس في مفرداتها وقوانينها الصرفية والنحوية.. ويصدق نفس الأمر على نظيم الأعداد المجسد اليوم في حاسوب، كما يصدق على أي نظيم رمزي اصطلاحي كالذي استعمله في العهد الوسيط أرباب التعاليم والرموز على اختلاف أنواعها. إذا ما دققنا النظر في أي نسق رمزي، مهما يكن، فلا بدّ من أن نكتشف تناسباً بين مكوناته. والتناسب، مهما يكن، قابل لأن يحول إلى عبارة عددية. ثم يمكن إمعان النظر في النظيم العددي المتولد عن عملية الترميز والكشف عن تناسب أعمق، ثم العودة إلى النسق الأول وإيجاد نفس التناسب فيه، دون أن يشير كل ذلك إلى أي واقع خارج النسق. معنى هذا أن ما كان يفعل يدوياً بالأمس من تعداد حروف القرآن أو التوراة ينجز اليوم آلياً، وبما أن حواسيب اليوم أقوى بكثير من أذهان حُسّاب الماضي، فإن نُسباً جديدة تكتشف كل يوم. لكن ما يتأوله المتطفلون من تلك التناسبات عن «حقائق الكون» يساوي قيمةً ومصداقيةً ما كان يؤول بالأمس. الكل تحكّم عجيب حسب عبارة ابن خلدون.

نلاحظ تقدماً هائلاً في الوسائل الآلية المستعملة، ولا نتميز أي تحول في المادّة المعتمدة ولا في الإشكالية ولا في النتائج: الغيب هو الغيب والسرّ هو السرّ. لم يطرأ أي تغير على مكانة العلوم الكشفية الخفية بالمقارنة مع العلوم التجريبية، فهي طفيلية اليوم كما كانت أمس وبالتالي موقف العقل منها اليوم هو موقفه بالأمس، مهما يكن المعنى المرتبط بالكلمة. وإذا صحّ هذا صحّ كذلك ما قلناه من أن موقف ابن خلدون في هذه النقطة، لا في غيرها، غير خاضع للتقادم والتجاوز. نستخلص من هذا التحليل، أول ما نستخلص، أنه يصعب ربط العلوم

الكشفية كما عرفت في الماضي، بنشأة العلوم التجريبية الحديثة ونحن لا نزال نلاحظ أن صفة التطفل (أي الاستخفاف بالعقول والتمويه على الناس) لاصقة بها على الدوام. لماذا لا نفترض وجود علوم أخرى، قريبة منها وأحياناً متداخلة معها هي التي كانت أساس العلوم التجريبية الحديثة؟ فيجب عند ذاك البحث عنها وتحديد نطاقها بدقة (في إطار الثقافة الإسلامية طبعاً). وفي هذه الحال لم يعد معنى للكلام على دور الحاجز الذي يلصق بمن ناهض العلوم الكشفية الطفيلية لأن الموقف المناهض يبقى صحيحاً في كلا الافتراضين. بل نستطيع أن نذهب أبعد من هذا لنقول أن ما أسميناه **بدليل الخارج** يمثل محاولة جدية للاحتراس من المصادفات. إذا ما افترضنا تناسباً مسبقاً، فمن المحتمل جداً أن نكتشف بعض التطابقات التي يمكن دائماً تأويلها كنسب محدودة، سيما إذا وحّدنا مجازاً بين التناسب العددي والتماثل والتناغم، الخ. يعود البحث على أشكال النسب لعبة مجانية لا تفيد إلا من يستغفل الناس. لكي ننفلت من هذا الوضع أقرب طريق هو أن نحصر التناسب في الصنائع، ومن هنا المطالبة بدليل الخارج. فعقلانية ابن خلدون عقلانية بالنظر إلى العمران ومستلزماته، عقلانية مشروطة بأهدافها. وهذه حقيقة لا تزال قائمة إلى يومنا هذا.

نصل الآن إلى نقطة عويصة عرضت لنا في الصفحات السابقة وأخّرنا البت فيها.

الفرق واضح بين المطالبة بإقامة دليل الخارج والقدرة على الإتيان به. إذا قلنا مع ابن خلدون (1) إن التناسب في العدد، رغم أنه يبدو ضرورياً في الذهن قد لا يشير إلى أي شيء ملموس في الخارج؛ (2) إن التناسب في الكيف (التماثل) إذا حُوِّلَ إلى تناسب عددي قد يقود إلى نسب غير متوقعة وأحياناً مستغربة، مع أنها بنت المصادفة لا غير، وجب أن نجهد لمعرفة وسائل الإثبات. وهو جهد يجب أن ينصبّ على أمرين: **الأول** البحث في حقيقة التناسب العددي في محاولة لتمييز الأوضاع التي يظهر فيها التناسب صدفة. **والثاني** الكشف عن وسائل عملية لإدراك واقع التناسب مباشرة في الطبيعة القريبة والبعيدة من الإنسان. يتعلق الجهد الأول بالتعمق في مفهوم العدد والثاني بمستوى الصنائع. وهنا تبدو جلياً الحدود الذهنية

والاجتماعية المحيطة بفكر ابن خلدون.

ميّز هذا الأخير بين النافع والباطل، المفيد والمجاني، الهادف والاعتباطي في البحث عن النسب. وكل هذا بناءاً على مجرد الملاحظة فيما يحصل داخل العمران. تساءل عمّن يتعقّب المصادفات في شؤون السماء والأرض، بين الأرقام والحروف، بين الأعداد والكلمات، الخ. فوجد أن أغلبهم في زمانه كانوا إما أصحاب البطالة من الخاصة وإما مشعوذين ونصّابين من العامّة. اكتفى بهذه الملاحظة وظن أن المخرج هو حصر ذلك البحث فيمن يستطيع توظيف التناسب والاستفادة منه، أي أرباب الصنائع على مختلف أنواعها. وهكذا جعل من مستوى الصنائع في زمانه الفيصل بين النافع والمجاني. وضع الصنّاع فوق المشعوذين والعلماء معاً. لم يترك المجال مفتوحاً لمن يريد أن ينظر في الأعداد أو ليبدع وسائل مادية يثبت بها واقع التناسب. فحكم على نفسه بأن يبقى دائماً في مستوى صنائع عصره، أن يفهم من التجربة ما يفهمون ومن قواعد الكون ما يتصورون.

ولنزيد هذه النقطة توضيحاً.

قال ابن خلدون، بعد عدد كبير من المتكلمين المسلمين، إن النسبة النافعة هي التي تدرك في المعدود، لا تلك التي تستنبط من العدد على نمط ما فعله فيتاغوراس وتلاميذه. لكن كيف نميز بين النسبة الكامنة في العدد وتلك التي تظهر في المعدود، إذا لم ننظر أولاً في معنى العدد ولو عن طريق مخالف لطريق أصحاب الكشف والتأويل؟ نعلم الآن أن هذا النظر يؤدّي بالضرورة إلى نفي العلاقة المسلَّمة منذ القديم بين المعدود والمحدود، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. نعلم أن النظر في **اللاّمحدود** واحتمال صحة ما كان يسلّم مبدئياً بامتناعه، أي تعداد اللاّمحدود، هو الذي فتح مجالات واسعة لكل من كبلر وبعده لنيوتن **ولابنتز**. بنفي هذا الاحتمال مبدئياً لم يكن ابن خلدون يستطيع أن يدرك أن المطالبة بإثبات دليل الخارج لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار فرضية تعداد اللاّمحدود. أما في إطار المحدود/ المعدود، فالحاصل بالضرورة هو التوزيع العشوائي. وهذا يظهر دائماً بالمصادفة نسباً تبدو مطابقة لقاعدة مقدرة. وهكذا نرى أن تردد ابن خلدون إزاء هذه الظاهرة، إذ لم يقدم على نفيها في الواقع ولا على تبريرها في العقل، له

أصل، ناتج عن منطق التوزيع فيما هو محدود. إلا أن ابن خلدون لم يكن مؤهلاً لإدراكه بسبب مسلّمته الكلامية (لا عدّ إلا في المحدود ولا سبيل لتحويل الكيف إلى كم).

بعبارة أخرى لم يكن ابن خلدون يستطيع أن يربط التناسب الملاحظ بمفهوم المصادفة (أي بالتوزيع العشوائي) إلا إذا أقرّ مسبقاً بلا محدودية الكون. بما أن هذه الفكرة ممتنعة عنده فكان لا يستطيع أن ينفي عقلاً صحة النسب المعاينة. لكن، في هذه الحال، ما الداعي إلى المطالبة بدليل الخارج؟ كانت معارضة ابن خلدون لمنطق الكشف قوية جداً من منظور المجتمع (مصالح العمران)، لكنها كانت، للسبب نفسه، ضعيفة من الجانب العقلي الصرف. أشرنا إلى حيرته إزاء آلة الزايرجة. في هذا الوضع اضطرّ ابن خلدون إلى الاعتماد كلياً على أصحاب الصنائع. فقال إن ما يفيد الصانع هو دليل الخارج، دليل قيام النسبة في الطبيعة. إلا أن أصحاب الصنائع هم تابعون، كما قلنا، لأصحاب النظر. هم ورثة علم سابق وعمران بائد. من ينظر في صناعة الصانع؟ **المهندس**، بالمعنى القديم. والمهندس هو الناظر في المقادير لا الناظر في الأعداد، وهذه غير تلك. لا يكتفي المهندس بالتعداد، عليه دائماً بالتقدير، فلا بد له من آلة، ذهنية ثم مادية، للقياسة.

درست الأبستمولوجيا المعاصرة تطورات حصلت عند غيرنا ولم تحصل عندنا. فلا تكون مفيدة لنا إلا إذا قرأناها بكيفية معكوسة، إذا جعلنا من استنتاجاتها إشكالية نظرية نسائل من خلالها ركود أوضاعنا. نتعلم منها دور المهندس في تمييز المفهومين: التعداد والمقايسة. فنلاحظ أن هذا التمييز، وإن كنا نتلمسه على الهامش، لا نراه أبداً في صلب تفكير ابن خلدون. وبما أنه ليس أساس تفكيره، فإن المطالبة بدليل الخارج بقيت عنده نظرية، ولم تتطور إلى مفاهيم أدق وأشمل من تلك التي ضمّنتها كلمات قياس وتجربة وقاعدة وتواتر.

افترض ابن خلدون أن النسبة الحقيقية والنافعة هي القائمة في الخارج وأنها غير ما يستنبط من الأعداد، لكنه لم يتوهم أصلاً كيف يمكن للإنسان أن يقيسها مادياً. تصور أن الصانع يتخيلها بالملكة. لكن إذا صحّ هذا، ما المانع من أن يكتشفها الصانع وغير الصانع، في رمشة عين، عن طريق الإلهام، فتبقى دائماً سرّا

من الأسرار؟ كما لم يفصل ابن خلدون الصانع عن المهندس، لم يميز التعداد عن المقايسة، وبالتالي التناسب كما يفهمه المهندس والتناسب كما يفهمه رجل «الكلام».

ونعود إلى قولة غليليو (الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات) لنتساءل هل صحيح أن طبيعة العالم الإيطالي هي التي تكلم عليها فيتاغوراس وأفلاطون؟

واضح مما أسلفنا عن حدّ الفكر الخلدوني أن الطبيعة في منظور غليليو هي في آن محدودة وغير محدودة: محدودة في المحقق وبالتالي مستقلة عن عالم التكوين الذي يجمع المنجز وما يمكن أن ينجز فيغير المنجز؛ وهي غير محدودة فيما يمكن أن نعرف من حقائقها. فهي إذن بخلاف الطبيعة في المفهوم القديم التي كانت لا محدودة بسبب اتصالها بعالم التكوين ومحدودة باعتبار السنن المقدرة لها. الرياضيات الغليلية هي بالاستتباع محدودة أو مقصورة على الطبيعة وفي نفس الوقت لا محدودة باعتبار كل الاحتمالات، إذ كيف نطلع على ما نجهل إذا لم ننظر في كل الممكنات؟ رياضيات محدودة من جانب المقايسة (لأن هذا هو معنى التجربة بالمفهوم الجديد، نتائجها بعدية وليست قبلية)، ولا محدودة من جانب النظر. يبدو إذن القول إن غليليو أحيا منظور فيتاغوراس مجرد خبط.

يعني غليليو بالطبيعة وبالرياضيات ما لا يعنيه، ولا يمكن أن يعنيه، من سبقه ممن تولّى الخيالات الأفلاطونية، لأن مجتمع غليليو غير مجتمعهم، صنائعه غير صنائعهم، عمرانه غير عمرانهم ونفس الملاحظة تصدق على ابن خلدون. ما نتلمسه من حصر في تفكيره، وغرضنا من هذا الكتاب هو بالضبط الكشف عن مثل ذلك الحصر، راجع بالأساس إلى المجتمع، إلى مستوى العمران والصنائع.

الفصل السادس
عقل الكسب

إن الطبيعة وجهت العرب إلى التجارة **لا** إلى الحرب...

مونتسكيو

1. ادعاء

يقول أحد الكتاب المعاصرين: «يلاحظ القارىء الاقتصادي **للمقدمة** أن ابن خلدون قدم العديد من الآراء والأفكار التي يُبْرِزُ عرضها وتحليلها احتواءها على معظم العناصر الأساسية المتعارف عليها في الأدب الاقتصادي.. فقد تكلم عن القيمة وعن الثمن كما تكلم عن الحاجة والرغبة والطلب وعن المنفعة وعلاقتها بالحاجة من جهة وبالقيمة من جهة أخرى..» (**مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي**، مجلد 2 عدد (1992) 1 ص 1).

هل قال ابن خلدون حقاً كل هذه الأشياء؟

كتبت قبل ربع قرن في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (ص 126) إن على الناظر في مسألة الربا وما كتبه المسلمون في شأنها أن يستأنس بالكيفية التي تعامل بها الدارسون الغربيون مع كتابات رجال الكنيسة المسيحية في نفس الموضوع ليستوعبوا المشكلات المنهجية العويصة المحفّة بمثل هذه الموضوعات. يبدو أن الباحثين الشبان، سيما المتخصصين منهم في مجالات معينة كالاقتصاد والاجتماع واللسانيات، لم يفعلوا ذلك. يعودون مباشرة إلى المؤلفات القديمة، يقرأونها في نطاق معارفهم الراهنة، فتأخذهم الدهشة مما يلاحظون من توافق ظاهر بين أحكام القدامى وتحليلات المحدثين. إلا أن التوافق كثيراً ما يكون من صنع القارىء، إذ يقوم بترجمة لا واعية من لغة قديمة إلى أخرى معاصرة. وهذا ما يعترف به صراحة

الكاتب الآنف الذكر: «مهمة هذا البحث هي عرض هذه الآراء بلغة اقتصادية معاصرة وإجراء تقويم موضوعي لها». هل يكون حكم موضوعي مع ترجمة آراء من لغة إلى أخرى؟ هذا ما ينفيه المنهج التاريخي المتفق عليه عند الدارسين الجادّين. لو جاز هذا الأمر في علم الاقتصاد لجاز في علم الحياة، في الطبيعيات، في المعارف، الخ... ولما بقي فارق بين كيمياء جابر وكيمياء لافوازه، طب ابن سينا وطب كلود برنار.. وهذا الخطأ المنهجي الواضح هو الذي دفع المستشرقين إلى ارتكاب خطأ معاكس، وهو تقيدهم بحرفية مجحفة. فيترجمون الإنتاج العلمي العربي بلغة سوقية عتيقة حتى تمحى كل صلة بينه وبين الإنتاج العلمي المعاصر. وهذا واضح في ترجمة فرانز **روزنتهال للمقدمة**.

نقرأ في مجلة اقتصادية أخرى بحثاً عن مسألة النقود عند الغزالي. يعترف الكاتب أنه يطرق مجالاً معرفياً سابقاً على تأسيس علم الاقتصاد. لكنه رغم هذا لا ينبه على أن النص الذي استخرجه من كتاب **إحياء علوم الدين** إنما هو مثال فقط ساقه المؤلف لبيان ما يحبّه وما يكرهه الخالق، وهو قسم من فصل أعم يتعلق بالشكر والكفر. يقول الغزالي: «كل من استعمل شيئاً في جهة غير الجهة التي خلقه الله لها ولا على الوجه الذي أريد به فقد كفر فيه نعمة الله». ثم يمثل على هذه القاعدة العامة بالنقود كما يمثل على ذلك فيما بعد باستعمال اليد. فهل نفعل ما فعله الاقتصادي ونستخرج هذا القسم لنقدمه كمساهمة من الغزالي في تطور علم وظائف الأعضاء؟

ما يقوله الغزالي عن النقود مأخوذ من كتب الفقه والأدب والحكمة، كما أن ما يقوله عن اليد مأخوذ من مؤلفات الأطباء، ولم يدّعِ فيه أي اجتهاد إذ يقول: «هذا مثال واحد لحكمة خفية من حكم النقدين فينبغي أن يعتبر شكر النعمة وكفرانها بهذا المثال».

إذا قيل: ما يهمنا هو التحليل في حدّ ذاته، فما يجب ملاحظته هو أنه موجود عند الغزالي وعند غيره، عند المسلمين وعند غيرهم. لا بد هنا من القيام ببحث تاريخي لغوي سابق على أي حكم مهما كان. لماذا إذن المبادرة بالقول: «إن جزءاً لا يستهان به من النظريات النقدية التي تبناها بعض المفكرين الاقتصاديين

الغربيين يرجع الفضل في إبرازها للوجود لفقهاء من أمثال أبي حامد الغزالي والفقيه ابن قيم الجوزية..»؟ علماً بأن بعض الدارسين يذهب إلى القول إن علم الاقتصاد لم يؤسس فعلاً إلا في نهاية القرن 19 وأن ما قيل قبل ذلك التاريخ إنما كان حول جوانب اقتصادية للعمل البشري ونظرية حول الثروة وإشباع الأغراض الفردية (**فون ميزس**، ص 3).

ما يؤخذ على هذه الادعاءات أنها تلهي الباحثين عن مسائل جوهرية لا يفتأ يناقشها مؤرخو الاقتصاد وعلماء الاجتماع والمتعلقة بأسباب عدم تمكن المجتمع الإسلامي، إبان تفوقه الواضح على ما سواه، ورغم مؤهلاته الكثيرة والحقيقية، تجاوز عتبة الاقتصاد العصري. بمثل هذه الادعاءات الجوفاء يحصل نوع من التعويض، وستر تأخر مجتمعي واضح بسبق فكري محتمل أو متوهم.

لو تابع الباحث المذكور قراءة نص الغزالي لعثر على ما يلي: «كذلك إباحتنا للعوام حفظ الأموال والاقتصار في الإنفاق على قدر الزكاة لضرورة ما جبلوا عليه من البخل لا يدل على أنه غاية الحق.. بل الحق الذي لا كدرة فيه والعدل الذي لا ظلم فيه إذ لا يأخذ أحد من عباد الله من مال الله إلا بقدر زاد الراكب. فكل عباد الله ركاب لمطايا الأبدان إلى حضرة الملك الديان». (ص 92). هنا توجد النقطة التي تهمنا، والتي يجب أن تهم كل من يميل إلى الاقتصاديات: كيف يتوافق هذا التفكير مع تأسيس مجتمع تتحكم فيه قواعد الاقتصاد الحديث. يبدو للكثيرين أن هذه الدعوة إلى الاقتصار على الضروري لا تترك أي حظ لبروز فكرة الاقتصاد، المخالفة في الواقع لما يشير إليه الاشتقاق في اللغة العربية. قد لا نوافق على هذا الرأي، لكن معارضته تستلزم بحثاً في الوقائع، في النظم والسلوك، لا في مجرد الأقوال.

حتى لو صحت ادعاءات أصحاب الحفريات، فإنها لا تغير شيئاً من عناصر المسألة المطروحة علينا منذ قرون: لماذا الانتكاس والعودة من الحضارة إلى البداوة؟ بل يمكن القول إنه بقدر ما يصح الادعاء بقدر ما تزيد المعطلة تشعباً. كيف يتصور، بدون **كشف** واطلاع على الغيب، التوصل إلى مفاهيم اقتصادية جدّ

متطورة في نطاق مجتمع راكد ومتدنّ؟ الأمر ممتنع داخل نظرية ابن خلدون نفسها وهذا ما لا يتفطن له المترسلون المعاصرون.

2. نقض وتنبيه

المؤسف هو أن أولئك المتخصصين في علم الاقتصاد لا يسمعون حتى لأساتذتهم. فهذه جوان **روبنسن**، تلميذة **كينز** (وإحدى ركائز) مدرسة كامبريدج في إنجلترا، تؤكد في كتابها **ادخار الرأسمال** (1956) بعد التعرض لقضايا من صميم نظرية التنمية: «في كل ما قلنا إلى حدّ الآن أننا قرأنا في اقتصاديات بدائية قواعد لم تتضح إلا بعد أن نشأ وتركز النظام الرأسمالي. فلا يمكن بحال أن تفهم على ظاهرها كما لو كانت تعبر فعلاً عن وضع تاريخي محدد، إذ كل مجتمع يسير على قواعد خاصة به» (ص 295).

إن روبنسن، في قولها هذا، لم تفعل سوى التذكير بما قرّره ماركس مراراً عند بحثه في جذور النظام الرأسمالي. جمع عدداً كبيراً من الأحكام التي تعود إلى مؤلفين عاشوا في إيطاليا، فرنسا، إنجلترا، في القرنين 16 و 17 م، وتكاد تطابق ما حرره آدم سميث وريكاردو فيما بعد. بل اضطرّ ماركس إلى الاعتراف بأن الفلاسفة القدامى، سيما أرسطو، قالوا في مسائل التجارة والمال أقوالاً لا تخلو من حصافة. إزاء هذا الوضع المتكرر عبَّر عن قاعدة احترازية لخصها في العبارة التالية: «إن تشريح الجسم البشري هو الذي جعلنا نفهم أسرار وظائف أعضاء القرد، لا العكس». إن الوظيفة في جسم الإنسان كاملة واضحة في حين أنها ناقصة وبالتالي غامضة عند الحيوان. كذلك في علم الاقتصاد إن نظرية الريع العقاري، كما اتضحت في ظروف انجلترا الصناعية، وفي ذهن ريكاردو، هي التي تجعلنا نفهم حقيقة الجباية والعُشر، مع اعتبار الفارق بينهما بالطبع. إذا وجدنا عند مؤلف قديم حكماً على العشر المؤدى للكنيسة يماثل ظاهرياً حكم أرباب المصانع على كراء الأرض، المؤدى لمالك العقار، فلا يجوز أن نقول إن الأول عبارة مسبقة عن الثاني، لأن هذا الأخير يستلزم ضرورةً وجود مصانع تضيق بها الأرض حتى ترتفع لذلك قيمتها.

ونبّه ماركس بصورة خاصة على الخطأ الذي نرتكبه عندما نتكلم عن مفهوم العمل. أكّد أن المفهوم لم يتمحض حقاً إلا في المجتمع الأميركي ، في أميركا وحدها استطاع العمل أن يتخلص من بقايا الخدمة والولاء والسخرة، فأصبح مفهوماً اقتصادياً بالفعل. معنى هذا القول إن الاقتصادي الإنجليزي، المعاصر لماركس، لا يستطيع أن يتوصل إلى مفهوم العمل إلا إذا اعتبره في نطاق التجربة الأميركية. أما في غيابها، أي في كل العصور السابقة على الثورة الأميركية، فلا بد أن يكون المفهوم غير واضح في ذهن من يتكلم عنه، وإن قال فيه أقوالاً تبدو لنا وجيهة. عندما يعود الاقتصادي إلى مؤلفات الماضي، بعد أن اطلع هو على القطيعة المفهومية الحاصلة في أميركا، فإنه يغير حتماً ما في تلك المؤلفات. عليه إذن أن يحترز من ذلك أشد الاحتراز.

إذا لم يع كل هذا فإنه سيتعجب ويستغرب كلما قرأ مفكرّي الماضي. نستدل على هذا بمثال واحد.

عندما حاولت روسيا في عهد غورباتشوف إدخال نظام السوق مع المحافظة على نظام الحزب الواحد والملكية العامة لوسائل الإنتاج، كتب عدد من كبار الاقتصاديين، ومنهم موريس **آلّيه** بأن منطق السوق يقتضي بالضرورة الملكية الخاصة. فلا بد، لكي ينجح برنامج الإصلاح، أن يغير النظام السياسي والقانوني. إلا أن هذه الفكرة لم تكن تحظى بالإجماع، إذ عارضها كل من كان ينادي بالتأميم في أوروبا الغربية متذرعاً بنجاح التجربة الصينية. لكن القيادة الروسية لم تلبث أن حسمت لصالح الفريق الأول وتخلت عن مبدأ الملكية العامة. هذا نقاش دار بين خبراء اليوم، بين أنصار مدرستين متعارضتين، كل واحدة تستدل على وجاهة رأيها بعُدة ضخمة من الأرقام الإحصائية والمعادلات الرياضية التي لا يفهمها إلا القليل من أرباب الحرفة.

ومع هذا يستطيع كل واحد منا أن يفتح كتاب مونتسكيو **روح القوانين** ليقرأ ما يلي: «إن بلاد الموسكوف تود أن تتملص من نظامها الاستبدادي ولا تستطيع. إن ازدهار التجارة يستلزم حرية الصرف، وعمليات الصرف تناقض جميع قوانينها.. سكانها مملوكون غير أحرار، لا يستطيعون مغادرة البلاد ولا إخراج ممتلكاتهم

بدون إذن، والصرف وسيلة لنقل المال من بلد إلى آخر، فهو إذن مناقض لقوانين الموسكوف. بل التجارة نفسها تناقض تلك القوانين..» (22.14.683)[1].

لو قلنا إن مونتسكيو سبق موريس آلّيه، الفائز بجائزة نوبل في الاقتصاد، وتنبأ بفشل سياسة غورباتشوف الإصلاحية في روسيا، من يصدق هذا؟

3. ماذا قال فعلاً ابن خلدون؟

هل تكلم ابن خلدون فعلاً في مسائل الاقتصاد؟

نبادر بملاحظة لغوية. عندما يتكلم الدارس اليوم عن الاقتصاد في رأي ابن خلدون، أو غيره من المؤلفين المسلمين القدامى، فإنه يترجم إلى لغة العصر ما جاء عند هؤلآء بلغة أخرى، إذ يتكلمون جميعاً عن المعاش والرزق والكسب، مما دعا المستشرقين إلى تحاشي كلمة اقتصاد (Economie) في ترجماتهم، واستعمال مفردات عامة مثل (gagne-pain) (living)، (moyen de vie)، الخ.

عندما يبحث البعض عن أرخيولوجيا المفاهيم، على غرار ما فعله ميشال فوكو، يجب الانتباه إلى أن المشروع لا يستقيم فعلاً إلا إذا كان تواصل محقق في عملية توليد المفاهيم بعضها عن بعض. يجوز للدارس الغربي في حقل الاقتصاد أن يرتقي إلى أقوال أرسطو لأن الكلمة (**أوكونوميا**) مستعملة عند الجميع منذ القدم وإن كان ذلك بمعنى خاص، إذ كانت تعني حسب الاشتقاق تدبير المنزل ولم تحدد بكلمة (**بوليتيك**)، أي منسوبة إلى الدولة، إلا في فترة لاحقة يختلف الباحثون في تحديدها.

أما في حال المؤلفات الإسلامية، فإن الكلمة (أوكونوميا) عربت قديماً حسب الاشتقاق، بتدبير شؤون المنزل واعتبرت قسماً من الفلسفة العملية، بجانب السياسة والأخلاق. إلا أن هذا الاستعمال بقي وقفاً على الفلاسفة، فيما فضل الفقهاء والمتكلمون عبارات أخرى أخذوها من القرآن والحديث (كسب، معاش،

---

(1) نعطي على التوالي أرقام الكتاب ثم الفصل ثم الصفحة من مؤلف مونتسكيو ضمن **الأعمال الكاملة** (باريس 1964).

رزق..). ثم عندما اكتشف عرب النهضة الاقتصاد السياسي، بعد أن تأسس كعلم مستقل، فإنهم ترجموا اسمه حرفياً، وقالوا علم الاقتصاد السياسي، بمعنى علم سياسة الاقتصاد، دون أي التفات إلى الاستعمال السابق الذي دام ما يقرب من اثني عشر قرناً. هناك إذن قطيعة لغوية ومفهومية لا سبيل إلى جحدها، قطيعة تجعل من العبث الكلام عن جذور علم الاقتصاد عند العرب.

لذا يحق لنا أن نتساءل: هل تكلم ابن خلدون عن الاقتصاد أم عن شيء آخر يتضمن فيما يتضمن جوانب تهم ما نعني اليوم بكلمة اقتصاد؟ كل علم (مطلب) يحتوي حتماً على جوانب تهم علوماً أخرى، لكن المهم في كل حال هو الجوهر والأساس. نعلم أن مطلب ابن خلدون الأساس هو تأسيس علم العمران، وللعمران بالطبع جوانب اقتصادية، لكن لا يجب تحويل نقطة الارتكاز من العمران إلى الاقتصاد.

لكي يتسنّى لنا حلّ المشكل المطروح، في الاتجاه المناسب، يلزم اتخاذ خطوات إجرائية تمهيدية:

الأولى هي بالطبع تحديد المتن الخلدوني المعتمد في هذا المجال. يلاحظ على الاقتصاديين أنهم يلتقطون أحكاماً متفرقة من هنا وهناك في أبواب **المقدمة،** دون انتباه إلى مواقعها، ويكوّنون منها متناً موافقاً لأغراضهم. إن المتن الذي نكونه نحن يخضع بالضرورة لما قلنا ـ في الصحفات السابقة. نعطي بالطبع الصدارة للباب 5 (في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه مسائل). نربطه بفصول جاءت في الباب 2 عن الملك (الجباية، الحسبة، السكة)، وفي الباب 3 (الأسعار والتجارة)، والباب 4 (الصنائع)، والباب 6 (العلوم). لما نجمع هذه الموادّ، ونضمّ بعضها لبعض، يبدو لنا جلياً أن المسائل التي يناقشها ابن خلدون هي في نفس الوقت اقتصادية وغير اقتصادية. إذا اقتصرنا على الأولى، سيما إذا ترجمناها إلى لغة العصر، نكون قد شوهنا غرض المؤلف من طرح المسألة.

وتزيد الخطوة الإجرائية **الثانية** الأولى توضيحاً، إذ تتلخص في تكوين قاموس خاص بالمصطلح الخلدوني دون تحويله إلى قاموس معاصر. المهم هو فهمه في

مؤداه اللغوي الاشتقاقي. مهما يكن حجم القاموس المستخلص لا بد لنا من الانكباب على مفردات أساسية مثل: معاش، كسب، رزق، عوض، حاجة، سعي، متمول، قنية، إفناء، اعتمار، حوالة، ربح، دخل، خرج، تأثل، كما يجب التوقف طويلاً إزاء بعض التعريفات سيأتي ذكرها فيما يلي. نسجلها، نعترف بأهميتها، لكن نتوقف في تأويلها.

ونقوم أخيراً بخطوة **ثالثة**، عرضنا لها مراراً، وهي المقارنة التي هي وسيلتنا لمقاربة المعنى. ما يفعله الكثيرون هو مقارنة عفوية وتلقائية بين ما في أذهانهم من المعلومات المعاصرة وما يقرأون عند القدامى. هذا بالضبط ما يحذر منه المؤرخون. أما نحن فإننا نقارن ونكثر من المقارنة، بكيفية واعية جلية لهدف واضح، على غرار ما يفعله الرماة المهرة عندما يتهيأون باستهداف ما يقرب مما يرومون إصابته. كذلك نقارن أقوال ابن خلدون بالأبعد منه (أرسطو من جهة والاقتصاد المعاصر من جهة أخرى) والأقرب منه زمانياً (الغزالي من جهة ومونتسكيو من جهة أخرى). وهكذا يتحدد المجال المعرفي الذي يسبح فيه الفكر الخلدوني. قد نميل أحياناً إلى الاعتقاد أننا لن ندرك أبداً ما كان في ذهن مؤلفنا وهو يكتب ما كتب، لكن إذا توخينا إدراك ذلك فلا سبيل لنا إلا ما ذكرنا.

ونسوق مثالاً على ذلك. إن القارىء المعاصر يتعجب بدون شك من ذكر صناعة التوليد [5.28] ضمن أهم الصنائع. إذا أعرضنا عن كل مقارنة وأردنا أن نفهم المسألة في نطاق **المقدمة** وحدها كما هي اليوم بين أيدينا، فإننا لا نصل إلى نتيجة. أما إذا عدنا إلى ما هو متداول عند الكتاب القدامى فإننا نراهم يتكلمون عن الأرض ومباشرة بعد ذلك عن السكان، فيربطون بداهة بين عدد السكان ونمط العيش. أما عند الكتاب المسلمين فلا يجري لهم كلام على الأرزاق إلا ويتبعه كلام على الآجال. أيّ الأثرين أقوى في ذهن ابن خلدون؟ لا ندري بالضبط. لكن إذا لم نقم بأية مقارنة، إذا لم نلاحظ أن المسألة مطروحة في الموقع نفسه عند أرسطو، عند المتكلمين المسلمين، عند مونتسكيو، فلا يمكن أن ندرك مقصد ابن خلدون، وربما لا ننتبه إلى القضية أصلاً.

4. غرض ابن خلدون

نقول إذن إن مغزى الأحكام الخلدونية فيما يسميه هو بشؤون المعاش والكسب لا يتضح إلا بمقارنة داخلية، بين أبواب **المقدمة**، وهو أمر يقوم به الدارسون المتخصصون، وكذلك بمقارنة خارجية، مع بعض ما كتب قبله وبعده. كل مقارنة تستلزم بالطبع قدراً من التحكم والاختيار، لكن في حدود معقولة. اخترنا للمقارنة الغزالي من جهة ومونتسكيو من جهة ثانية. وأسباب الاختيار لا تخفى على من يعرف أعمال الرجلين.

إن المصطلحات التي ذكرناها سابقاً، وقلنا إنها تميز أسلوب ابن خلدون، توجد كلها عند أبي حامد بنفس المعاني ولنفس الأغراض. أما مونتسكيو فمن السهل الاستظهار بأقوال عن تأثير وسائل العيش في أحوال العمران (18.8.634)، عن ضرر مزاحمة الأمير التجار في الأسواق (20.19.655)، عن علاقة الرخاء بالسعي والكدّ (23.29.097)، الخ، تكاد تطابق تقريرات ابن خلدون. المقارنة إذن واردة، وفائدتها بينة وهي أنها تسور فكر صاحبنا. لا ندري بالضبط ماذا قال في مسائل «الاقتصاد»، لكن الواضح بالمقارنة، هو أن عبارات مونتسكيو أتم وأدق. فيصعب بالتالي تخطيه وتخطي زمانه لربط علاقة وهمية بين تحليلات **المقدمة** وقواعد علم الاقتصاد المعاصر. وإلا وجب الاتيان بالحجة والبرهان الدامغ.

نتخذ كل هذه الاحتياطات لأننا لا ننسى موضوع كتابنا هذا، العقل كما يتجسد في سلوك الأفراد والجماعات. واهتمامنا بابن خلدون يعود إلى قناعتنا بأنه طرق نفس الموضوع في **المقدمة**. النقطة التي سنركز عليها في هذا الفصل هي مدى خضوع مسائل المعاش لتلك العوامل التي تتحكم في مسار العمران والصنائع والعلوم والعقول. من السهل على كل قارىء أن يلاحظ أن الباب 5، الذي يقال عنه عادة أنه مخصص للاقتصاد، يرتبط من جهة بالمدينة والدولة والصنائع، موضوعات الأبواب السابقة عليه ومن جهة أخرى بالعلوم، موضوع الباب اللاحق. وليس من المصادفة أن يختتم بالكلام عن الخط والكتابة والوراقة. يقرر المؤلف عبر فصول الباب علاقة التجارة بالحساب، وعلاقة التجارة بالهندسة، وعلاقة الموسيقى بالتناسب، وكلها إشارات سنعود إليها فيما بعد. مجال المعاش، موضوع

الباب 5، هو ميدان اختبار مدى علاقات العمران بالصنائع والعقل. هذه علاقات عامّة تحدد كل ما سواها، وهي مطلب ابن خلدون الرئيسي، وتندرج تحتها علاقات جزئية تربط فيما بينها مظاهر السعي والمعاش كالأسعار والرخاء والحاجة والنقود وحوالات الأسواق، الخ.

إننا نقرأ الباب المذكور، لا كجزء مستقل يخص علماً نسميه نحن علم الاقتصاد، مع أن المؤلف لم يستعمل قط الكلمة في هذا المعنى، بل نقرأه كباب يرتبط ارتباطاً عضوياً بالأبواب الأخرى، وحيث تتوارد وتتظاهر كل عوامل العمران كما درست في سائر **المقدمة**.

رأينا في فصل سابق الإشكالية ذاتها مطبقة على مجال الطبيعة، وأوضحنا حدود نجاحها في إدراك مراميها، ونراها الآن مطبقة على مجال المعاش. فنطرح نفس السؤال: إلى أي حدًّ يخضع المعاش لعقل البشر في رأي ابن خلدون؟

ويزيد السؤال دقة ما نستخلصه من المقارنة بالغزالي من جهة ومونتسكيو من جهة، سيما وأن أهداف المفكرين الثلاثة مختلفة. هدف الغزالي، كما هو معلوم، هو التجرد من أعباء الدنيا، تبعاً لما يعتقده أنه أمر الخالق كما أخبر به الرسول وأجمع عليه علماء السنة. هدف مونتسكيو هو جعل القانون التنظيمي لشؤون البشر مجسداً وضامناً لحرية الفرد، الشخصية والمدنية. هدف ابن خلدون هو فهم (عقل وإدراك) سرّ العمران البشري في دورته الدائمة من نشوء ونمو وانحطاط واندثار. إذا ما اصطلحنا على أن كل واحد من هؤلآء المفكرين عبر بمفردات خاصة به عن مجال يطابق ما نسميه اليوم «عالم الاقتصاد»، فمن الواضح أن الاقتصاد، عند كل واحد، خاضع وتابع لما هو أعلى منه: الحرية في نظر مونتسكيو، السعادة الأبدية عند الغزالي، العمران عند ابن خلدون.

وسبق أن قلنا إن العمران الخلدوني هو في آن ثمرة وأصل العقل التجريبي الاكتسابي. فهذا ما يحدّ مجال بحثنا في هذا الفصل.

5. المصطلح

أشرنا إلى أن كل بحث موضوعي في أحكام وتقريرات مؤلف ما يجب أن يسبقه فحص لمصطلحاته. والأمر أوجب عندما نقصد الباب الخامس من **المقدمة**. واضح أن ابن خلدون لا يتحكم تمام التحكم في مفاهيم الكلمات. لماذا؟ لأنه لا ينفك ينقلها من حقل معرفي (الكلام) إلى حقل آخر (العمران). تحافظ المفردات على ما لصق بها من مفاهيم كلامية، ويعجز صاحبنا، وهو الفقيه المالكي، أن يتحرر منها كلياً.

إن مسألة الكسب هي في الأصل باب من أبواب علم الكلام، متفرعة عن مسائل القدرة والاستطاعة والاختيار. لنعد إلى كتاب **التمهيد** للباقلاني (1957) نجد فصوله مرتبةً على الشكل التالي: الاستطاعة. إبطال التولد. خلق الأفعال. الأرزاق. الأسعار. الآجال. وهذه، في الواقع، ردود على اعتراضات تقدم بها القدرية ثم المعتزلة. إن الأرزاق والأسعار والآجال جاءت في عرض النقاش كأمثلة ساقها أنصار حرية الإنسان وقدرته ليلزموا بها خصومهم. عندما أبطل هؤلآء كل أنواع **التولد**، أي ترتيب حدث طبيعي على آخر سابق بدون أية وساطة خارجية، بحث خصومهم على أمثلة بديهية يثبتون بها استتباع السبب للمسبب، مثل سعر الشيء وكثرته أو قلته في السوق، مثل السعي والكسب، مثل القتل والموت. فاضطر أعداء التولد إلى القول إن ما يبدو سبباً موجباً إنما هو وسيلة أو طريق أو مسلك. نجد هذا الموقف مشروحاً عند متكلمي السنة: الباقلاني، الجويني، البغدادي، الغزالي. وخضعت بالطبع منذئذ لهذا الموقف العام مفاهيم الرزق والكسب والسعر والأجل.

نترك نقطة في غاية الأهمية: من أين استخرج القدرية الأمثلة المذكورة؟ يشير البعض إلى كتابات يونانية ترجمت مبكراً إلى العربية، منسوبة إلى مدرسة أرسطو أو إلى فيتاغوراس وتتعرض لمسائل تدبير البيت (انظر م.س.، مادة كسب، ج IV، ص 718 إلى 720). فتكون هذه المفردات (كسب. رزق. سعر بخاصة) المقابل العربي، استقاه أحد الفريقين المتناظرين من القرآن، للتعبير عن المفاهيم الموجودة في تلك الكتب. استعملت مفاهيم ذات محتوى اقتصادي عام في نقاش كلامي، تماماً كما استعملت مفاهيم طبيعية مأخوذة هي الأخرى من كتب يونانية ولنفس

الغرض. ما يهمنا هو أنها استعملت فيما بعد لأغراض غير كلامية، لكنها احتفظت دائماً بشيء من معناها الكلامي. وهذا ما حصل بالضبط لابن خلدون.

مهما يكن هدفه من توظيفها فإنه لم يتمكن من تخليصها تخليصاً من محمولها الموروث. عندما نقرأ: «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» (5.1.697)، لا يجب أن نتسرع ونرى في ذلك أول عبارة عن نظرية القيمة. هذه جملة عادية عند الفقهاء، والقيمة تعني عندهم الثمن بدليل ما نقرأ عند ابن رشد في **بداية المجتهد**: «ما وجد من أموال المسلمين قبل القسم فصاحبه أحق منه بلا ثمن، وما وجد من ذلك بعد القسم فصاحبه أحق به بالقيمة» (ج I، ص 317). لا توجد كلمة يستعملها ابن خلدون ولا يعطيها تحديدين مختلفين. يحدد الكسب بقيمة الأعمال، لكنه يحدده في مكان آخر بما زاد على الرزق من طريق السعي. ما هو الرزق إذن؟ الرزق هو ما أشبع الحاجة، ويشترط فيه أيضاً السعي والعمل. ما الفرق إذن بين الرزق والكسب؟ لا يمكن أن نفهم هذا التردد الواضح إلا إذا تذكرنا أن القضية الأصلية هي ما قلنا سابقاً. إذا قلنا إن كل رزق فهو من الخالق وجب القول إنه يرزق الحلال والحرام لأننا نرى الناس يسعون في امتلاك الحلال والحرام. أمام هذا الاعتراض اضطر أهل السنة أن يقولوا في نفس الوقت إن الله هو الرازق في كل الأحوال وإن الإنسان لا بد أن يسعى لرزقه في كل الأحوال. أمام اعتراضات القدرية أولاً والمعتزلة ثانياً قرر أهل السنة أن الرزق هو كل ما انتفع به شخص بدون التفات إلى صحة الملكية. أصبحت القضية مجرد تسمية فقيهة. وهذا ما اعترف به الجويني: «القول في هذا الباب يتعلق بمحض العبارة والتنافس فيها». (**الإرشاد**، ص 308).

المخرج لكل ترددات ابن خلدون في هذه الجملة بالذات: موقف السنة موقف كلامي بالمعنى الأول للكلمة. فيحاول، رغم عبء الموروث من الفقه وعلم الكلام، التمييز بين الرزق والكسب في إطار نظرية العمران. الظاهر من كلامه هو أنه يقرر أن السعي ضروري في كل حال لتحقيق قنية أو مكسب. فإن أشبعت به الحاجة واستهلك فيها فهو **رزق**، وإن فضل منه شيء فذاك الفضل هو **كسب**. لا يكون إذاً تبادل أو ادخار إلا إذا كان كسب. ونصل مرة أخرى إلى التمييز

الأساسي عند ابن خلدون وهو الذي يفصل العمران البدوي، عمران الأرزاق المحدودة بالاستهلاك المباشر (**الإهلاك** في تعبيره)، عن العمران المدني حيث يكون فضل وذخيرة وعمران بسبب السعي والكسب المتواصلين. هكذا نفهم الخلاصة التالية: «الحاصل أن المقتنى إن عادت منفعته على العبد فهو رزق وإن لم يكن فكسب». وفي نفس المعنى: «الإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها.. فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولاً إن زادت على ذلك». وما يؤكد المعنى هو أن الميراث كسب وليس رزقاً (ص 679). نرى بكل وضوح أن المسألة عنده تتعلق بالتسمية والتحديد فقط. يسمي رزقاً ما تجري عليه أحكام الأرزاق عند أصحاب الكلام وكسباً ما لا تجري عليه فيخضعه هو (أي ابن خلدون) لقواعد العمران.

هل نجح في جهوده لتحديد المفاهيم وتصفيتها من إرث المتكلمين؟ لا يمكن الجزم أنه نجح نجاحاً تاماً. المحقق هو أن مفاهيمه ليست اقتصادية صرفة. وللتحقق من ذلك يكفي أن نلقي نظرة عابرة على مصطلحات مونتسكيو. فإنها مجردة من كل اعتبار ديني أخلاقي. لم يقم هو بهذه العملية، بل استفاد مما أنجز منذ قرون في مدن إيطاليا وهولندا وانجلترا، مما يعرف بالثورة التجارية.

أما ابن خلدون فكل ما استطاع أن يفعله هو أن يستفيد من المخرج الذي وجده عند الجويني، وهو أن الاختلاف بين القدرية والجبرية، بين المعتزلة والأشاعرة هو حول التسمية، أو بعبارة أخرى نسبة الفعل (كل عمل ينسب للخالق ويكسب للمخلوق). عندئذ لا اختلاف في أمر الأسباب القريبة، الظاهرة للجميع. لا اختلاف في كون الاقتناء مرتبطاً بالسعي، والسعر بالكثرة أو القلة، والموت بالقتل أو بالوباء. يجوز إذن ترك قضية التسمية والانتساب، أي الحكم الشرعي، للفقهاء والمتكلمين، والانكباب، من منظور المؤرخ، على العلاقات الظاهرة الملموسة بهدف حصرها وضبطها. وهذا هو في الواقع مضمون الباب الخامس

علاقة أنواع المساعي بأنواع المكاسب وما يترتب على ذلك من تأثير على أحوال العمران، على تطور الصنائع والعلوم، وأخيراً على أشكال العقول.

6. الأصناف

لم يكن غرض ابن خلدون في الباب الخامس الكلام على علم لم يؤسَّس بعد وربما لم يكن داخلاً في منظور صاحب **المقدمة**. وإنما كان غرضه الكشف عن العلاقات بين الصنائع وأنماط العيش من جهة والصنائع والعقول المتحكمة في أنواع العلوم من جهة ثانية. الغرض إذن قريب مما يسمّى اليوم **بالمورفولوجيا** الاجتماعية، وما يسميه ابن خلدون بالأصناف كما جاء في الفقرة التالية: «.. على وتيرة واحدة في الأصناف: القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي..» (4.11.643). يلاحظ هذا الاهتمام بالتصنيف، تمييز المراتب والفئات والهيئات، عند كل من كتبوا في الموضوع قبل نهاية القرن 19 م وتأسيس النظرية الاقتصادية المحضة التي تسبّق النظر في العرض والإنتاج والاستثمار على النظر في الطلب والاستهلاك. كل نظرة اقتصادية تتضمن في النهاية الأمرين معاً، إلا أن المهم هو المبدأ. النظرية الاقتصادية الصرف هي نظرية الإنتاج. أما نظرية الاستهلاك فإنها تؤدي بالضرورة إلى مذهب اجتماعي كما هو واضح عند كارل ماركس مع أنه نبّه على أن الإنتاج يتحكم في التوزيع.

تبرز فكرة التخصص في فصول عديدة من **المقدمة**. يقول ابن خلدون: «من تخصص في صناعة فقلّ أن يحسن صناعة أخرى». (5.22.721). ولا يحصر الأمر في الصنائع العادية كالخياطة والنجارة بل يعممها على كل مهنة: العالم لا يحسن السياسة، الأمير لا يبرز في العلم ولا يتقن التجارة ولا يتعاطى الأدب، التاجر لا يدرك أسرار الفلاحة، أهل المراتب يترفعون عن قرض الشعر، الخ... لا يستغرب أن يسير ابن خلدون مع منطقه ويقرر أن العرب لا يحسنون السياسة ولا يعرفون الصنائع ولا يتفوقون في العلوم النظرية لأنهم، حسب رأيه، تخصصوا في شؤون الإمامة الدينية والإمارة الدنيوية.

فمن الطبيعي إذن أن يبحث ابن خلدون في العلاقات التي تنتج عن طبيعة الأشياء وتربط بين طرق العيش والمراتب الاجتماعية وكذلك المكاسب العلمية والمسالك الذهنية. لو بحثنا مثلاً في مسائل الفلاحة لوجدناها متفرقة في أبواب **المقدمة**. لها علاقة مع البدو، ومع الدولة، ومع الصنائع، ومع العلوم، بمعنى أن الفلاحة، كمعاش، تفرز بالضرورة مدارك متميزة، وبالتالي عقلية محددة، تعم أفراد فئة اجتماعية معينة تتعلق بها أحكام دينية وأخلاقية خاصة. وما يقال في الفلاحة يقال في سائر الأصناف. فالباب الخامس هو تجميع للإشارات المتفرقة في الأبواب الأخرى والمتعلقة بالفئات الاجتماعية والمراتب السياسية (ص 642).

على أي أساس يتمّ التصنيف؟

الواقع أن ابن خلدون لا يلتزم مقياساً واحداً. يتكلم أحياناً كلام الفقيه المتكلم فيعتمد مقياساً أخلاقياً، وأحياناً كلام الطبيب الحكيم فيعتمد مقياس الطبيعة. يقف مرة موقف المحتسب فيختار مقياساً إدارياً ومرة موقف كاتب السلطان فيلجأ إلى مقياس السياسة. ثم ينتصب كمؤرخ فيمزج هذه المقاييس كلها للحكم على الواقعة الواحدة.

لا ينسى المقياس التمثيلي الأسطوري، فيربط كل حرفة أصلية بتعليم نبي مرسل. يربط الفلاحة بآدم (ص 683)، والنجارة بنوح (ص 732) والصناعة بإدريس (إيلياء/ هرمس). يعلم أن التمثيل يهدف التوضيح فقط، فيقول: «إنما معناه الإشارة إلى قدم النجارة لأنه لم تصح حكاية عنها قبل خبر نوح فجعل كأنه أول من تعلمها.. فتفهم أسرار الصنائع في الخليقة».

يعتمد مقياس التاريخ الوضعي كما جاء عند حكماء اليونان عندما يميز بين أصول المكاسب. فيذكر على التوالي المغرم أو الجباية، ثم الصيد قبل تأسيس العمران، ثم الفلح وهو أساس العمران البدوي، ثم التجارة وهي أساس العمران المدني. هذا تصنيف موجود في الكتب المنسوبة إلى أرسطو ويشير ابن خلدون إلى ذلك (ص 683).

يعتمد مقياس كتاب الدواوين فينظر إلى الوظائف من منظور الدولة، وبخاصة دولة المُلك. فيميز الإمارة عن التجارة ثم الفلاحة ثم الصناعة. وللترتيب هنا

أهميته، إذ يناقض الترتيب المتبع في مواضع أخرى. هذا التصنيف موجود هو الآخر عند كتاب اليونان لكن أصله مأخوذ من النظام الفارسي كما وجده اسكندر وعممه على ربوع مملكته.

يعتمد مقياس المحتسب عندما يذكر أنواع الصناعات من حياكة وخياطة وتجارة وبناء، إلخ، معتبراً حاجات البشر إلى الغذاء واللباس **والكنّ** والطب والترفيه والتعليم..

يعتمد مقياس الفقيه عندما يقدم الأشراف، وهم الطبقة الحاكمة المؤلفة من رجال الأمر والسلطة ومن رجال الدين، على الفلاحين والتجار والصناع. فيقول مثلاً: «خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك». (5.11.708).

بناء على تعدد المقاييس يحصل تضارب في أحكام ابن خلدون. من ناحية الخلق يحتل الأشراف المرتبة الأولى، لكن من الناحية الفكرية يتقدم التجار الجميع، ومن الناحية الطبيعية والاقتصادية ترجع المرتبة الأولي للفلاحين. ولا يخلو المقياس الخلقي نفسه من ازدواجية. من زاوية الشرع لا اعتبار للفلاحين، لكن من زاوية الشرف والنخوة والكرم، أي من زاوية المروءة، فالبدو أفضل البشر جميعاً. من الواضح أن التصنيف الخلقي أتم عند الغزالي، والتصنيف الوظيفي أدق عند الفلاسفة، والتصنيف الحرفي أوسع عند أصحاب الحسبة.. بماذا يمتاز ابن خلدون إذن؟

تظهر ميزته إذا قورن بغيره خارج النطاق الإسلامي. نعود مثلاً إلى مونتسكيو فنجده يميز أربع طبقات أساسية: الملاكين؛ التجار؛ المزارعين والصناع؛ أرباب الديون وهم القسم السلبي من المجتمع. يرتكز التصنيف هنا على أصل الدخل، فهو عوَض إما على الملكية وإما على خدمة وإما على إنتاج وإما على سلف أي على رأسمال. وهذا هو بالضبط أساس التصنيف الخلدوني.

همّه الأول والدائم هو فصل ما هو طبيعي من الكسب عمّا ليس طبيعياً. الطبيعي هو ما يؤدي بالفعل إلى إنتاج ملموس، وغير الطبيعي هو كل دخل لا يمثل عوضاً على عمل منتج. لذا يميز داخل المجتمع المنتجين، أي الفلاحين والصناع، ويضم إليهم التجار مع تحفظ بيّن، وغير المنتجين وهم أصحاب الجاه من أمراء

ورجال دين وأتباع. لا يقول إن هؤلآء لا يقومون بعمل، لا يتحملون وظيفة اجتماعية ضرورية، لا يلبون حاجة ماسة. يعترف بكل هذا، إلا أن هذه أمور اعتبارية وليست اعتمارية، بمعنى أنها لا تزيد شيئاً في العمران. يقول: «إذا قلت الأعمال رفع الكسب» (ص 681)[1]. يجوز القول إن هذا الكلام يدل على نظرية معينة حول قيمة العمل، إلا أنها نظرية اجتماعية وليست اقتصادية صرف كما هو الأمر عند سميث، ريكاردو وماركس. من هذا المنطلق يقرر ابن خلدون: «الإمارة ليست بمذهب طبيعي في المعاش» (ص 683)؛ «الخدمة ليست من المعاش الطبيعي» (ص 694)؛ «ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي» (5.4.686)؛ «وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات... لذلك أباح الشرع في المكايسة» (5.2.683).

رغم تعدد المقاييس، فإن ما يميز تحليلات ابن خلدون هو تغليبه المقياس الطبيعي على غيره، ذلك الذي يفرق داخل المجتمع، المرء المنتج المشارك المباشر في العمران، عن المرء المستهلك حتى وإن كان يقوم بوظيف شرعي، حتى وإن جهد وسعى إلى رزقه الحلال. وهذه نقطة يقررها ابن خلدون ويعود إليها.

كسب طبيعي	كسب غير طبيعي
	غصب
فلاحة	إمارة
صناعة	إمامة
تجارة	خدمة
	طلب (سحر وكيميا)

7. طرق الكسب

لا يستقيم هذا التصنيف إلا في إطار نظرية العمران. إذا وضعناه غايةً لسعي البشر وصلنا بالضرورة إلى فكرة الاعتمار أو العمل المنتج، إعمال الفكر الإنساني لتحويل مواد الطبيعة من حالة إلى أخرى تستجيب لحاجة معينة (5.25.734).

(1) لاحظ لا يقول: رفع الرزق.

وعلى هذا الأساس نستعرض على التوالي وسائل الكسب وطرق الاعتمار.

7. الفلاحة

نلخص ما جاء في فصول الباب الخامس ونقارن ما قاله ابن خلدون بما قاله غيره.

تكلم على الفلاحة في عدة مواضع من **المقدمة** لكن من جوانب مختلفة كما ينبه هو نفسه على ذلك. يذكر أنها حرفة آدم (إشارة إلى قدمها)، ثم يقول إنها صناعة البدو: «وأحوال الحضر ثانية عن البداوة» (5.24.724) قد يتعجب القارىء من هذه الملاحظة إذ المعروف عن البدو، البدو العرب بخاصة، أنهم لا يهتمون بالفلح والزرع ولا يتعاطونه إلا في ظروف محددة إذ أساس عيشهم هو الرعي. من الواضح أن ابن خلدون يتكلم هنا عن وضع آخر، ويعنى بالبداوة شأناً آخر، ربما بسبب اعتماده على مصادر فارسية ويونانية التي تنقله من عالم البدو كما يعرفه في المغرب إلى عالم «الإنباط». يشير هو نفسه إلى هذا الأمر في الفصل المخصص للفلاحة من الباب السادس، فيقول إن الأولين كتبوا في شأنها كثيراً، وربطوها بالسحر، ولذلك أعرض المسلمون عن تلك المؤلفات: «كتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة لا يَعدون فيها الكلام في الغراس والعلاج وحفظ النبات من حوائجه وعوائقه». (5.26.920). ومما يؤكد ازدواجية الاعتبار إقحام حكم أخلاقي في قوله: «الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو» (5.8.702). من الواضح أنه يعود هنا إلى الوضعية الإسلامية ويهجر الوضعية القديمة، سيما الرومانية، حيث كان الفلاح جندياً، عكس الحالة التي يتصورها ابن الأزرق حيث يقول، تعليقاً على نص المقدمة: «الفلاحة مظنة لنسيان الجهاد الذي به العز والحماية». (**بدائع السلك**، ج II ص 314).

ما يلفت نظر القارىء هو اقتضاب كلام ابن خلدون في شأن الفلاحة: اثنا عشر سطراً في الفصل المخصص لها. يعترف بأهميتها، يقرر أنها أصل العمران وركيزة الملك، لكن هذه الأحكام تمتّ إلى سياسة الدولة وتدخل في إطار الكلام على خطر الظلم. ينقل كلاماً طويلاً عن المسعودي مستوحى من أخبار الفرس، ويستنتج في باب آخر: «إذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف ما أمكن. فبذلك تنبسط النفوس لثقتها بإدراك المنفعة فيه». (3.38.495).

ولـم يذكر من الأخبار ذات الأصل العربي سوى الحديث الذي يقول في سكة الحرث: «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلها الذل» (5.8.703) مع التنبيه إلى أن البخاري حمله على الاستكثار منه، وكذلك الإشارة إلى اهتمام أهل الأندلس بالفلاحة، بخلاف أهل المغرب: «فهم أكثر أهل المعمور فلحاً فيما علمناه وأقومهم عليه. فقل أن يخلو منهم سلطان أو سوقي عن فدان أو مزرعة أو فلح». (ص 9-548).

إذا ما جمعنا هذه الإشارات المتناثرة اتضح أن ابن خلدون كان مدعواً إلى اتجاهين: الأول والأقوى جاذبية هو قلة اهتمام الكتاب المسلمين بشؤون الفلاحة واقتصارهم في الغالب على نقل أخبار الفرس الداخلة في إطار السياسة العقلية، والثاني، الأقل تأثيراً والأعمق نفاذاً، هو الموجود عند بعض الفلاسفة الناقلين عن كتب اليونان (انظر م.س.، مادة فلاحة، ج II ص 2-920).

لكي نتبين هذا التيار الثاني لا بد لنا من العودة إلى أهم ما كتب فيه قديماً وهو مؤلف **زينفون** (توفي سنة 355 ق.م.)، تلميذ سقراط والذي كثيراً ما يصحح بشهاداته الوفية ما عزاه أفلاطون لأستاذه. يحمل مؤلفه عنوان **المقتصد**، أي الرجل الذي يعرف كيف يصلح أحوال منزله. ترجم إلى اللاتينية وكان له أكبر الأثر على الفكر الروماني في العهدي، الجمهوري والامبراطوري.

ينقسم الكتاب إلى جزئين: الأول مخصص لتحديد مفهوم المقتصد على الطريقة السقراطية المبنية على المحاورة والتحليل الدقيق المتدرج، ويدور حول فكرة أساسية وهي أن الاقتصاد علم، علم الوسائل والطرق التي تكتسب بها وتحفظ وتنمى الخيرات المذخرة في بيت الأسرة، وأنه في العمق علم التنظيم والتنضيد والتسيير، ويتضمن قبل كل شيء تدريب ربة البيت، الزوجة أو القيمة، على ضبط الداخل والخارج[1].

بعد هذا المدخل التحليلي الخاص بالمنزل ينتهي دور سقراط، دور المنظر،

---

(1) قارن مع قول الغزالي: «والمكتسب يحتاج إلى علم الكسب» **الإحياء** ج II ص 73. إلا أن العلم هنا هو علم السنن وأحكام الشرع في الكسب: «مهما حصل على هذا الباب وقف على مفسدات المعاملة». (م.ن.) علم القواعد والأحكام مقابل علم الدوافع والأسباب والنتائج.

ويأتي دور المطبق للقوانين المذكورة، فيرجع إلى رجل التجربة. يلجأ سقراط عندئذ إلى شخص يدعى **اسكوماخس** ويسأله عن أسرار المهنة. وهذا الرجل هو في آن مواطن بارز وجندي مجرب وصاحب مزرعة مغلّة وبالجملة رجل ثري فاضل صالح، يبدو أنه زينفون نفسه. عبر أطوار محاورة تأخذ أحياناً صفة الاستنطاق القضائي يصف اسكوماخس برنامج أعماله اليومي، من معاملته لزوجته وللناظر على ضيعته، من مراقبته الدائمة للأشغال التي تمتدّ من اختيار الأرض وتهييئها إلى البذر والغرس إلى العناية بالبذور والأغراس عبر مراحل النمو إلى أن يأتي وقت الحصاد والقطف والخزن. وما يلفت النظر في الحوار هو التركيز المستمر على أن مهنة الرجل الفاضل، صفة المقتصد الرئيسية، ليست الملكية فقط مع ترك أمور الفلاحة للأكرة، ولا هي مزاولة البذر والغرس، بل هي تنظيم وتدبير أعمال الآخرين، وبخاصة تدريب الناظر ومراقبة أعماله اليومية. الخلاصة هي أن مهنة المقتصد، في حقل الفلاحة، هي مهنة قيادة، لا فرق بينها وبين قيادة الحرب. لهذا السبب نرى الرجل الفاضل يتدرب كل صباح على المراوغات الحربية قبل أن يشرع في مراقبة الأعمال الزراعية. إن الرجل الفاضل في نظر زينفون هو في آن قائد حرب ومالك أرض ومدير مؤسسة مكونة من ضيعة ومن منزل أي مخزن. والمؤسسة هي التي تحمل اسم **أويكوس**، الذي اشتق منه اسم العلم المتعلق به. وهذه الصفات المجتمعة تؤهل الرجل الفاضل ليكون مواطناً يساهم مساهمة فعالة في تسيير **المدينة** (Polis).

ويختم الرجل الفاضل كلامه مشيراً إلى أن أصل ثروته هو ما يجنيه من ربح عندما يشتري أرضاً مواتاً ثم يستصلحها حتى تصبح مغلّة فيبيعها. عندئذ يعقب سقراط: «إذن تفعل كالتاجر الذي يشتري بالرخيص ويبيع بالغالي». فيقول الرجل الفاضل: «إنك تهزأ مني يا سقراط؟». المهنة المنحطة في هذا المنظور هي التجارة لأنها لا تنشىء ولا تنتج في حين أن الفلاحة مهنة شريفة قيمة لأنها وحدها تنتج. لا شك أن هذا الاتجاه عند زينفون أكثر تأثراً بتجربة اسبارطة وفارس (حيث عاش المؤلف وحارب كمرتزق في خدمة الأمير **سايروس** (كورش) الذي لجأ إلى يونان ثم عاد إلى وطنه لاسترداد سلطانه) منه بتجربة أثينا المتجهة إلى الملاحة والتجارة.

وهذا التصور للاقتصاد يوافق حالة العهد الهليستيني بعد أن امتزجت الحضارتان الفارسية واليونانية. فنفهم أسباب شغف الرومان بكتاب زينفون.

نشير بالمناسبة إلى أن التركيز على الأرض كمصدر الخيرات جميعها بقي مسيطراً على الفكر الغربي. تطور مفهوم البيت (أويكوس) إلى مفهوم **الفيلا** (Villa). وبعد ذلك إلى إقطاع يوكل إلى قائد ديني أو إلى فارس. وعبر هذه التطورات ستتمحص فكرة **المؤسسة** كما يحددها مؤرخو الاقتصاد (انظر **سومبارت**، ص 54).

نتج عن هذا فكرتان أساسيتان: الأولى هي أن كل قيمة مضافة إنما هي من خدمة الأرض، وهي نظرية **الفيزيوقراطيين**. والكلمة مشتقة من **فيزيس**، الطبيعة باليونانية. فهذا المفهوم هو حاصل التطورات السالفة الذكر. بها يتضح، يتحدد، وفي ضوئها تتولد مفاهيم أخرى كالعمل والريع والفضل والرأسمال، إلخ... كلمات تعني في السياق الفيزيوقراطي ما لا تعنيه في غيره. فهل السياق الخلدوني فيزيوقراطي؟ الفكرة الثانية هي أن مفهوم الاقتصاد ينصب أولاً وقبل كل شيء على الإدارة والتسيير، لا من منظور الدولة (أي من جهة الجباية ومستواها) بل من منظور الوحدة الإنتاجية أو المؤسسة مهما كانت صفة مالكها قانونياً. ولا يقال إن هذا سحب على الماضي، إذ رأينا ذلك موضحاً بما لا مزيد عليه في مؤلف كتب أربعة قرون قبل الميلاد، ونعلم يقيناً أنه بقي يقرأ ويتدبر منذئذ عند الغربيين وكان من الممكن جداً أن يترجم إلى العربية ويتدبر ويؤثر في الأفكار وفي السلوك. هل حصل هذا؟

من المحتمل جداً أن يوجد اتجاه فيزيوقراطي في التأليف العربي الإسلامي، لكنه غير بارز عند ابن خلدون، كما أن المؤسسة كما وصفها زينفون تكون قد وجدت بالفعل في العراق والشام وإفريقيا والأندلس، وهذا ما تشير إليه ضمنياً بعض ملاحظات **المقدمة**، لكن من الواضح أن ابن خلدون لا يعيرها ما تستحق من أهمية. لماذا؟ الشاهد عندنا ليس فيما قد يكون قاله بعض المسلمين المغمورين، أو ما لا يزال مستغلقاً في الكنانيش والروزنماجات، الشاهد هو بالضبط ما غفل أو سكت عنه مؤرخنا الكبير.

8. التوليدُ والطب

يحاول ابن خلدون أن يبرر ذكره بعض الصناعات وإغفاله البعض الآخر، سيما صناعة التوليد. فيقول: «إنها شريفة بالموضوع، ضرورة في العمران وعامّة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود» (ص 722). نقرأ الفصل فنجد أكثره مأخوذاً من عند الأطباء وعلماء الطبيعة، بل نجد نصفه مخصصاً لمناقشة رأي الفلاسفة في مسألة انقراض الأنواع بأسلوب متستر مبهم. فلا يسعنا إلا أن نتساءل: ما السبب في إقحام هذا الكلام في هذا الموقع بالذات؟

سبق أن نبهنا على أن قضية الآجال (الولادة والوفاة) تأتي دائماً في كتب الكلام رديفة لمسألة الكسب والرزق. يبدو أن ابن خلدون بقي وفياً لهذه العادة، إلا أنه أبدل منظور المتكلم بمنظور الطبيب. ثم جاء نقاشه للفلاسفة إشارة إلى أنه لا يوافقهم في نظريتهم العامة حول التولد الطبيعي واستمرارية الأنواع، لما في ذلك من تعارض مع مواقف السنة. لكن هذا الخلاف نفسه، في مسألة فرعية، يؤكد حقيقة جوهرية وهي أن هناك علاقة موضوعية ثابتة بين عدد السكان ومستوى العمران. التوليد صناعة والطب كذلك، وهما وسيلتان للحفاظ على مستوى العمران، بمعناه اللغوي الأصلي، أي التسكان. أما معدل الوفيات فهو كذلك مرتبط بالعمران، وهو ما أوضحه ابن خلدون في باب سابق حيث قرر أن «كثرة الموتان مع وفور العمران آخر الدولة له أسباب طبيعية..»(3.50.537).

ومما يستحق التنبيه عليه أن الكاتب يتجاهل كل الاعتبارات الفقهية والخلقية التي تملأ كتاب الغزالي عندما يتعرض لقضايا الولادة في باب الزواج (12) السابق مباشرة على باب الكسب (13) وباب الحلال والحرام (14) من ربع المعاملات.

لا يسعنا إذن إلا اعتبار الفصول المخصصة للموتان والتوليد والطب، الموزعة على البابين (3 و 5) وكأنها إشارة في الواقع إلى قضية واحدة هي مسألة عدد السكان وعلاقته بنمو العمران واضمحلاله. فيتضح لنا السر في إيرادها في الموضع المخصص لها عندما نلاحظ أن مونتسكيو هو الآخر تكلم على نفس الموضوع في الفصل (23) بعد الكلام على الجبايات (فصل 13)، ونوعية الأرض (18)، والتجارة (20)، والنقد (22)، كما أنه تكلم في آخر الفصل المخصص للسكان عن

فراغ الأرض من البشر وقلة اليد العاملة (ص 696).

إن أحكام ابن خلدون في هذا الباب نابعة من ملاحظاته الشخصية وكذلك من التأمل في أقوال الأطباء الحكماء. يكثر التناسل إذا تقدمت الصنائع وعمّ العدل وانبسطت الآمال في الكسب (ص 538). ويكون ذلك أواسط الدولة وشيئاً ما في أواخرها. وينحصر عدد السكان بالهجرة أولاً ثم بالانقباض عن الإنجاب ثم بالموتان الناجم عن توالي المجاعات والأوبئة في أعقاب استبحار العمران وما يرافقه ضرورة من تزاحم وبذخ وظلم.

وهذه العلاقات هي بالضبط ما يقرره بدوره وبأسلوبه مونتسكيو (23.28.696). إلا أنه يتوسع في الموضوع توسعاً ملحوظاً، وذلك باستعراض تاريخ روما حيث لعبت مشكلة تناقص السكان دوراً أساسياً. عرفت الامبراطورية الرومانية ومنذ نشأتها خصاصاً في السكان. فعلمت بالتجربة آثار ذلك على مستوى الإنتاج ومداخيل الدولة وقوة الجيش. فاتخذت عدة قرارات، جدّدتها قرناً بعد آخر، لتشجيع النسل. كان يكفي مونتسكيو، وهو رجل قانون، أن يتمعّن في فحوى القرارات المذكورة، أسبابها ونتائجها، أن يقارنها بما يشاهد من أحوال أوروبا المعاصرة له، لتتّضح له العلاقات التي تربط قانون الأسرة بمستوى الإنجاب. مما جعله يعرض ملاحظات في غاية الأهمية لا بالنسبة للأوضاع الغربية بل بالنسبة لحالات أخرى دون الدخول في مسائل شائكة تتعلق بالأخلاق أو العقائد.

هذا جانب لا نجد له ذكراً عند ابن خلدون مع أنه كان فقيهاً ضليعاً في الأحكام. كل ما يكتبه اليوم الغربيون ويطلقون عليه اسم اجتماعيات القانون ثم يطبقونه على المجتمع والفقه الإسلاميين مؤسس في الحقيقة على ملاحظات مونتسكيو الذي استطاع، بعد مراسه على تحليل قوانين روما الوثنية، أن يفصل في كل قانون بين المقصد الخلقي والنتيجة الاجتماعية الفعلية التي هي من صميم العلوم الإنسانية. إذا لم ننظر إلى الأسرة كمؤسسة إنتاجية واذخارية، لا كمؤسسة استهلاكية، وبالتالي، إذا لم نؤول القواعد التي تنظمها من هذه الزاوية، كيف يمكن أن نتوصل إلى مفهوم الملك العائلي، الاذخار، إلى ما يسميه ابن خلدون **بالتأثل** والذي سنعود إليه بعد قليل؟

إذا كانت الولادة أمراً طبيعياً وكذلك الوفاة، إذا كان التوليد صناعة وكذلك الطب بمعنى محاربة الآفات القاتلة، ودون التعرض إلى قضية الأجل من الوجهة الكلامية إذ اتفق أهل السنة على أن أجل الإنسان هو وقت موته (**التمهيد**، ص 332) في هذا الاطار هل يمكن أن يتعرف الإنسان على مستوى السكان في بلد معين، أي على معدل الولادات ومعدل الوفيات؟ على هذا السؤال تأسس ما سُمّي في القرن 17 م التعداد السياسي ومن أبرز من تخصص فيه الانجليزي وليم **بتي** (1676)؟ سؤال لم يطرحه ابن خلدون، لا من قريب ولا من بعيد. والسبب بدون شك هو مستوى صناعة الحساب في وقته.

9. الصنائع

تكلمنا في فصل سابق على الصنائع وأهميتها عند ابن خلدون. لم يزد في الباب الخامس على ما قاله في أبواب أخرى عن علاقتها بكمال العمران (5.17.714)، اختصاصها بالحضر (6.43.1049). ما يتميز به الباب الخامس هو إثبات علاقة نموّها بوجود طلب من الدولة التي هي السوق الأعظم (5.19.667) ومن الخواص أي السكان الذين يزداد عددهم بانتحال عوائد الحضر. سبق أن أشرنا إلى أن ابن خلدون يركز على أن الصناعات تورث تعمقاً في الفكر، إنها كلها تعاليم بالمعنى العادي للكلمة، لا علاقة لها بالإلهام أو الوحي أو السحر. ورأينا كيف يؤول تأويلاً طبيعياً نسبتها لهرمس أو لإدريس النبي.

ما نود أن نلفت إليه النظر هو وعي ابن خلدون الحاد بتأخر المسلمين في هذا الميدان إذ يقول: «وانظر بلاد العجم من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية كيف استكثرت فيهم الصنائع واستجلبها الأمم من عندهم» (5.21.720). لم يمنعه أي اعتبار من تسجيل هذا الأمر إذ يرى فيه نتيجة عوامل طبيعية تتلخص في كثرة أو قلة العمران.

نود أن ننطلق من هذه الملاحظة الدالّة على جُرْأة وصدق قائلها لنتساءل إلى أي حدّ استطاع ابن خلدون أن يسبر بالفعل عمق القضية.

إذا كان المسلمون يحتقرون، حسب ما يروى، مهنة الفلاحة، فإن اليونان كانوا يحتقرون الصنائع اليدوية لأنها كانت في رأيهم تضعف الجسم، وربما تشوهه، حتى تجعل من يتعاطاها غير صالح لمزاولة مهنة الحرب. وهذا ما يؤكده سقراط في حواره مع أسكوماخس حسب ما رواه زينفون. وإذا صح أن الإغريق تفوقوا في الهندسة، المرتبطة بصناعة النجارة والبناء كما يقول ابن خلدون (ص 729 و 731)، فإن ذلك كان منحصراً في المجال النظري. لذا يؤكد المؤرخون المختصون أن الهندسة الميكانيكية، ما يسمى أحياناً **بالحيل**، لم تعرف قفزة نوعية إلا في عهد الرومان ثم بعد فترة في العهد الوسيط بعد القرن 12 م. وما يعطي وضعاً خاصاً للصنائع في المجتمع الغربي هو أن تطورها لم يتوقف قط بعد ذلك التاريخ إلى أن اندرجت ضمن ما سمي بالثورة الصناعية. والباعث على هذه الطفرة الهائلة هو التمييز الذي طرأ وتركز بين الصناعات كحرف (**أصناف**)، أي مؤسسات اجتماعية داخلة تحت نظر صاحب السوق أو المحتسب، والصناعات كتخصصات على مستوى الإنتاج تختلف باختلاف المادة المخدومة (جلد، خشب، حجر، حديد، إلخ) وباختلاف الأدوات والآلات المستعملة حيث تتجسد دربة مؤسسة على علم (طبيعيات، كيمياء، هندسة، حساب، الخ). عندها يبدو الشيء المصنوع كنتاج مزدوج لمادّة وفكرة، أو بعبارة مستحدثة كرأسمال وعمل.

وإذا كان الفيزيوقراط قد نظروا أساساً في مسألة الأرض، وحيسوبيو القرن 18 م مثل **كوندورسه ولابلاس** في مسألة السكان، فإن آدم سميث نظر في مسألة الصنائع، وانتهى من هذا المسلك إلى أن أساس القيمة التبادلية هي مقدار العمل المجسد في الشيء المصنوع. مثل هذه النظرية لا يمكن أن تتبلور إلا في مجتمع تعوّد منذ عهود على أن يرى أغلب الأشياء المعروضة في الأسواق مصنوعة. عندئذ يتحول النظر طبيعياً من السوق كميدان التبادل إلى المصنع.

يقابل المصنع في المجتمع الجديد البيت أو المؤسسة الزراعية في المجتمع القديم، اليوناني والروماني. ما يميزه ليس المادة المخدومة ولا الأداة التي قد تكون جدّ بسيطة، بل التنظيم. كما أن الناظر عند زينفون لم يكن يباشر بنفسه عملية الزرع، كذلك ربّ المصنع لا يكون بالضرورة صانعاً. بل المطلوب هو

العكس لكي يتمحص في الأذهان مفهوم رأسمال الذي يعني بالضبط، القيمة المسبقة لإنتاج مستقبل، ومفهوم العمل الذي يعني مساهمة الصانع في العملية المرتقبة. وأثناء العملية يتمحص مفهوم التخصص. لم يعد يعني، حسب ما يقرره ابن خلدون، أن من برز في صناعة قلّ أن يبرز في غيرها، بل يتعدى هذا المعنى التقليدي إلى أن العامل المتخصص لا يقوم إلا بعمل جزئي داخل المصنع، بحيث لا يمكنه أن ينتفع مباشرة بما يصنع ولا أن يسوّقه لأنه غير صالح للاستهلاك. فيبقى التسويق، مثل التنظيم، أي تجزئة العمل، بين يد صاحب المصنع.

المهم في المصنع كما نظم في أوروبا الغربية أثناء القرنين 17 و 18 م، وربما قبل ذلك في بعض مدن إيطاليا، ليس المستوى التقني، بل المستوى الاجتماعي أي التنظيمي. ما قلناه عن الضيعة حسب زينفون، ما كان يمكن أن نقوله عن الحملة العسكرية الرومانية أو عن الرهبنة المسيحية، نقوله الآن عن المصنع. ما يجمع هذه المؤسسات المتباينة هو بالضبط الواعز التنظيمي. هذا ما ركز عليه كارل ماركس في تعقيبه على تحليلات آدم سميث، ووافقه عليه جميع من جاءوا بعده وبحثوا الموضوع مثل سومبارت، ڤيبر، **برودل**، الخ.

ما يهمنا نحن، بالنظر إلى المسألة المطروحة في هذا الكتاب، هو هل وجد أم لا مثل هذا التطور داخل المجتمع الإسلامي، لا عند المفكرين المسلمين فحسب. حتى لو وجدنا عند بعضهم تحليلات تشبه ما نقرأ عند سميث فهذا لا يحسم المسألة. إذا اعتبرنا أن **المقدمة** تلخص حالة المجتمع الإسلامي السابق على عهد كاتبها، فيجب أن نعترف أننا لا نجد إشارة إلى ذلك. هذا لا يعني أن التطور المذكور لم يحصل بالفعل، وإنما يعني فقط أن ابن خلدون لم ينتبه إليه أو لم يجده مسجّلاً في مراجعه. يتكلم على صناعة البناء ويقرر أنها: «تشجع الفكر في عواقب الأحوال.. وهذه الجبلة الفكرية هي الإنسانية» (5.25.734). لكن النظر في العواقب يهمّ هنا الفرد وحده، وحتى إذا ما استفاد منه المجتمع فذلك بتراكم استفادات الأفراد. أما ما نلاحظه في المعمل، كما يصفه المؤرخون الغربيون، فهو تصور خطة للتوصل إلى هدف معين، يتظافر على تطبيقها في الواقع أفراد يقبلون الرضوخ والانقياد لرجل واحد. هذا ما يفهم من كلمة **مشروع** الذي نعربها اليوم بكلمة مقاولة. والمشروع واحد في منطقه مهما اختلفت أهدافه. قد يكون حربياً

أو سياسياً أو تجارياً أو صناعياً (سومبارت، ص 54). والاشتقاق اللغوي له أهميته في هذا المضمار. لنتأمل كيف سار الاشتقاق في اللغة العربية من جهة وفي اللغات اللاتينية من جهة ثانية من جذر واحد يؤدي في اللغتين معنى البدء والشروع!

نسجل مرة أخرى أن ابن خلدون يمتاز على غيره من الكتاب المسلمين بفصله الجانب العملي الوضعي عن الجانب الشرعي الأخلاقي. لكنه ينظر في الغالب إلى أمور العمران من جانب الإهلاك، أي الطلب وتلبية الحاجات، ولا ينظر إليها من زاوية الإنتاج والعرض إلا في النادر، فيبقى بذلك سابقاً على عهد الاقتصاد بالمعنى المتعارف عليه اليوم (سومبارت، ص 16).

10. التجارة

نصل إلى ما يعتبر عادة الجانب الأقوى في المساهمة الخلدونية، أعني قضايا التجارة وما يرتبط بها من مسائل النقد والأسعار.

تمهيداً للنقاش نفعل في هذا المقطع ما يفعله غيرنا من انتقاء تحليلات جزئية وضمّ بعضها لبعض حتى تبدو وكأنها تمثل نظرية متكاملة عن المبادلات.

يقول ابن خلدون: «اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء.. وذلك القدر النامي يسمّى ربحاً» (5.9.703). كيف يطرأ الاختلاف في السعر؟ هذا أمر يشاهد ويسميه ابن خلدون **حوالة** الأسواق. السوق هو المجال حيث يلتقي البائع والشاري، هذا يريد أن يقتني بضاعة وذاك مستعد لتسليمها.

كيف تتم العملية؟ نتصور أن الشاري يحس بحاجة وأن مادة من نوع خاص وبقدر محدد تلبي تلك الحاجة. ليس أمامه إلا وسيلتان: الغصب، وهو ما كان يحصل في طور البداوة، أو دفع **عوض**. السوق هو ميدان المعاوضة. ولكي تتم لا بد من قياس عام تثبت به الموازنة والمماثلة، وهو ما يعبر عنه بالنقد. فهو من جهة مجسّد في مادة (ذهب أو فضة مثلاً) ومن جهة ثانية قيمة مجردة نستطيع أن نوازن بها أقداراً معينة من البضائع والعروض. فائدة النقد الأساسية هي التوفير بتجاوز

المقايضة والاستهلاك الفوري. يمكن أن تبدل بضاعة بنقد، فتكون بائعاً، ثم تذخر ذلك النقد إلى أن تحتاج إلى بضاعة، من أي نوع كانت، فتبدل النقد المذخر بها، فتكون شارياً. هذا ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله: «الذهب والفضة قيمة لكل متمول.. هما الذخيرة والقنية».

بما أن النقد هو في نفس الوقت قدر معين من مادة معينة وقيمة اعتبارية مجردة تقاس عليها كل البضائع، بما فيها الذهب والفضة، فهو بمثابة قانون، ومن هنا ارتباطه بالسلطة الشرعية. وظيفة السلطة، كيف ما كان شكلها، هي تحديد تلك القيمة العامة المجسدة في قطعة ذهبية (دينار) أو فضية (درهم) أو نحاسية (فلس) [**م.س.**، ج 2، ص 8-687]. والوظيفة تسمى **السكّة**: «هي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش والنقض». (ص 399).

سعر البضاعة في سوق ما، والسوق يؤدي في آن معنى المكان والزمن، هو عوضها نقداً، أي ما يبدل لحيازتها من قطع نقدية. لو كانت النسب بين البضائع ثابتة، بالنقد أو بدونه، لما كان هناك ربح، وبالتالي لما كان كسب (كل حاصل يكون إذن رزقاً)، ولما كانت مهنة تسمى تجارة. وإذا ما سميت التجارة في العرف كسباً أو فضلاً، فلأن النسب، وبالتالي الأسعار، متغيرة باستمرار. لماذا؟

يحصل ذلك بمجرد مرور الزمن. يُدخل النقد انقطاعاً، قد يطول وقد يقصر، في عملية المبادلة بين البيع والشراء، بين الإنتاج والاستهلاك. فمن المحتمل، بل من المؤكد، أن يطرأ خلل بين العمليتين. وما يقوي ذلك الاحتمال هو بالطبع العمران، تجمع البشر في بقعة محددة من البسيطة، هي المدينة. لذا تعرض ابن خلدون لمسألة الأسعار في المدن خاصة (4.12.646).

إن الانتقال من العمران البدوي إلى العمران المدني يغير حاجات البشر. بجانب الضروريات مثل القوت واللباس تظهر الحاجيات والكماليات. فإن كانت الأولى تمثل في الغالب أغراض الفلاحة فإن الثانية تمثل أغراض الصنائع على مختلف أشكالها. يقول ابن خلدون إن البشر يكدون في ضمان الضروريات ليس لأيام وشهور بل لأعوام. فإذا اجتمعوا كان إنتاجهم للضروريات يفوق بكثير استهلاكهم. وكلما تعاظم العمران زاد الفائض. وبما أنهم آمنون على أنفسهم وأحوالهم، إلا في

سنوات القحط، فإنهم يعرضون أغلب الفائض في الأسواق، فتنخفض الأسعار. وإذا ما توالى انخفاض الأسعار لسنوات فإن ذلك يضرّ بالمحترفين في الرخيص إذ لا يتم بيع أو يتم بخسارة، هذا ما يقرره في فصل لاحق (5.14.710).

أما أسعار الحاجيات، وأحرى الكماليات، فإن أسعارها ترتفع في نفس الظروف، مع أن الطلب، وبالتالي العرض على الأقل نظرياً، يتكاثر بتكاثر السكان وتعودهم على حياة البذخ. كيف يفسر ابن خلدون هذه الظاهرة؟ يقود أدلة متعددة نلخصها فيما يلي: إن الضروريات يقوم بإنتاجها الجميع فيكثر فاضلها، أما الكماليات فلا ينتجها إلا من يحسنها وهم قلّة. وبقدر ما تكون متقنة بقدر مايقل الخبير بها. فهؤلاء الصناع المهرة لا يتهافتون على الإنتاج وإن تكاثر الطلب لسببين: الأول لأن الضروريات رخيصة فيكفيهم قليل من الكسب، والسبب الثاني أن الأثرياء يتنافسون على تشغيليهم فيعرضون عليهم أجوراً تفوق قيمة أعمالهم، مما يدفعهم أيضاً إلى التكاسل. وهكذا نرى نفس العامل، أي وفرة الطلب، يؤدي إلى نتائج متناقضة إذا ما اختلف نوع البضائع. القاعدة هي أن المنافسة تؤدي إلى خفض الأسعار. هذا ما يقرره في الضروريات، لكنه يقرر العكس في الكماليات لأن هذا هو الملاحظ. والأمر معقول لأن المنافسة الأولى بين البائعين (سوق عرض) والثانية بين الشارين (سوق طلب).

لكن قد يحصل أن يعم الغلاء. وهذا ما لاحظه ابن خلدون في الأندلس وفي إفريقيا. يقول إن ذلك يحصل في أواخر الدول بسبب استبحار العمران. إن الدولة تلح في الجبايات، فيضطر التجار إلى اعتبارها تكاليف فيضمونها إلى الأسعار. ثم إن أرباب الدولة يزاحمون التجار في السوق باحتكار بعض المواد وإرغام الناس على شرائها بسعر مرتفع. وقد يحصل كذلك عندما تزداد التكاليف (المؤن)، إذا ما اضطر الفلاحون مثلاً إلى استغلال أراضٍ أقل جودة كما وقع لمسلمي الأندلس بعد أن ألجأهم النصارى إلى الجبال والشواطىء (ص 9-648).

لكن إذا حصل هذا، إذا كان قسم كبير من السعر ناتجاً عن زيادة في الجبايات والتكاليف، وربما عن حدة المنافسة، فهذا يعني أن السعر شيء والقيمة شيء آخر. ما هي إذن قيمة البضاعة المعروضة في السوق حسب رأي ابن خلدون؟ هل نجد عنده إشارات إلى ما سمي بنظرية القيمة عند مؤسسي علم

الاقتصاد الحديث؟ الواقع هو أنه لا يميز بين القيمة والسعر كما تدل على ذلك العبارة التالية: «وقد تدخل في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلح». (م.ن.) وإذا بدا ما يشير إلى العكس، كما في العبارة التالية: «فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم..» (ص 647)، فمعنى القيمة هنا هو السعر العادي، المتعارف عليه في الأسواق، قبل احتداد المزاحمة. صحيح أن الدافع إلى تصور نظرية القيمة عند الاقتصاديين أنفسهم هو ما لاحظوه من واقع أطلقوا عليه اسم **الريع**، أي زيادة في السعر دون زيادة في تكاليف البضاعة. هذه ملاحظة موجودة عند ابن خلدون وعند غيره، إلا أنه يكتفي بتسجيلها ويفسرها بحوالة السوق دون البحث عن تفسير آخر.

إذا جمعنا أشتات آراء ابن خلدون يبدو أنه يربط تغير الأسعار، وهو منبع الكسب والربح، باختلاف في مستوى العمران بين البادية والمصر وبين المصر والمصر، وكذلك بالدورة العمرانية نفسها، فتكون الأسعار مرتفعة في الضروري ومنخفضة في الكمالي في أوائل الدولة، ثم ترخص الضروريات وتغلى الكماليات أواسط الدولة، وآواخر الدولة تعود الضروريات إلى الغلاء لأسباب متعددة ومتساوقة. لذلك يقول: «التجارة طبيعية ولكنها تحايل لما فيها من باب المغامرة (مقامرة؟)» [5.2.683]. وسنرى بعد قليل أن تكوين الرأسمال عنده يرجع أساساً إلى تقلب الأسعار تبعاً لما يلحق الدولة من تفسخ واضطراب.

في كل هذه التحليلات يعتبر ابن خلدون قيمة النقد قارّة. لا يرى في تغير الأسعار إلا قدر المشتريات بذلك السعر.. بل يذهب أبعد من هذا إذ يتصور، حتى في عهد النبي، نقداً متوهماً هو النقد الشرعي الذي يحدد علاقة الدينار والدرهم بوزن المثقال وهذا بوزن عدد معين من حبات الشعير، تنسب إليه النقود المتداولة، ما نسميه اليوم بالعملة. عندما يتكلم على الأسعار والقيم فإنه يعني تلك النقود الوهمية القارّة التي هي **نسب** مجردة. وقد يكون هذا هو سبب إغفاله مسألة الصرف، أي إبدال نقود بأخرى دون اللجوء إلى الوزن، علاوة على ما قد يتضمن الصرف من ربا.. التجارة عنده دائماً طبيعية، مبادلة بضائع لإشباع حاجات آنية أو مستقبلة. ومن هنا كلامه على **السعد** أو السعادة، في معاملات التجار، عن

مكايستهم، وأكثر من ذلك، عن تميزهم بخبرة يطلق عليها اسم **الحسبان**. (5.10.704).

هذا في نظرنا كل ما يمكن استخلاصه من تحليلات ابن خلدون دون الدخول في تأويلات بعيدة.

المهم عندنا ليس ما صرح به بل ما سكت عنه في حين أن غيره أطنب فيه.

قلنا إن مسألة الأسعار كانت مما اختلف فيه القدرية والمعتزلة من جهة وأهل الحديث والسنة من جهة. قال أولئك إن السعر من أفعال العباد وقال هؤلاء: «الأسعار من قبل الله لأنه خلق الرغائب في الشراء والدواعي على الاحتكار والحاجة إلى تناول الأغذية.. لا قلة أو كثرة» (الباقلاني، **التمهيد**، ص 330). «الأسعار جارية على حكم الله وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود ورخاء وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها» (الجويني، **الإرشاد**، ص 309). واضح أن ابن خلدون لا يخرج عن إجماع السنّة وإن وظف هذا الموقف السني لغرض خاص به. إن المحتسب يسجل السعر كما يظهر في السوق في وقت معين، ولا يتدخل إلا ليمنع تغيير أوضاع السوق قسراً باحتكار أو مزايدة غير مشروعة. يتشبث ابن خلدون بهذه النتيجة وهي أن السعر يحدد طبيعياً، حسب قواعد قارّة، ويسكت عن المقدمات الكلامية.

وهذا ما يميزه عن الغزالي مثلاً الذي لا ينفك يذكر بها. نراه يمنع التجارة في الأقوات: «لأنه طلب ربح والأقوات أصول خلقت قواماً والربح من المزايا، فينبغي أن يطلب الربح فيما خلق من جملة المزايات التي لا ضرورة للخلق فيها» (ص 83). ويمنع التجارة في النقود، الذهب والفضة، لأن هذا هو عين الربا في نظره، إذ لا نمو فيهما. يجوّز التجارة في المصنوعات وهي كثيرة متنوعة، لكن بشروط دقيقة وفي حدود ضيقة، إذ لا يكفي فيها العدل، عدم إلحاق ظلم بشخص أو جماعة، بل لا بد من الإحسان ليكون الكسب نوعاً من العبادة. فيعترف ختاماً أن الأمر: «يشقّ على أكثر الخلق، فيختارون التخلّي للعبادة والاعتزال عن الناس لأن القيام بحقوق الله مع المخالطة والمعاملة مجاهدة لا يقوم بها إلا الصديقون»

(ص 86). يصف الغزالي وصفاً دقيقاً كل أنواع الربح المبنية على تباين الأسعار ويدعو إلى مجانبتها. ورغم ذلك يؤكد، من خلال حكايات منسوبة إلى الصحابة والتابعين، أن التخلّي ينمّي الكسب. كيف؟ من أين يأتي الفضل في التجارة، والغزالي لا يتكلم إلا عليها، إذا كان التعاوض فيها تاماً غير منقوص؟ يجيب بصراحة وبمنطقه المعتاد، من **البركة**. يقول ويؤكد: **لا يزيد المال من خيانة**. إذا بقينا على مستوى الملموس، تقود تحليلات الغزالي حتماً إلى ترك التجارة، في دار الإسلام، لغير المسلمين، وحصر تجارة المسلمين مع غير المسلمين، وهو حلّ يشبه ما انتهى إليه اليهود في القرون الوسطى.

المهم إذن في موقف ابن خلدون هو أنه أعرض عن كل هذه الاعتبارات. لم ينفها صراحة لأنه لم يكن يحتاج إلى نفي أو إثبات. اكتفى باستخلاص نتيجتها المنطقية وهي أن أولئك الصديقين، الذين يتورعون عن مزاولة التجارة، لا بد أن يكونوا عالة على غيرهم. وهذا ما تعرض له بإسهاب في فصل لاحق. همّ ابن خلدون هو أن يصف الأمور كما هي، التجارة كما يلاحظها في الأسواق، لا كما ينصح غيره بكيفية مزاولتها وهو لا يعرفها إلا من خلال الحديث. لذا لا عيب إذا قارنا ما قاله مع ما قاله في القديم والحديث غير المسلمين.

إذا عدنا للكتاب المنسوب لأرسطو في شؤون الاقتصاد يتضح أن نظرية النقد كقيمة عامة للمتمولات قديمة جدّاً. عاصرت بدون شك ظهور النقد في القرن 6 أو 5 ق.م. والملاحظ هو أن كلمتي نقد وقانون تعودان في اليونانية إلى نفس الجذر الذي عرّب بـ **ناموس**. كما نجد في نفس الكتاب أمثلة كثيرة، إحدى وأربعين بالضبط، تدل على أن جميع أنواع الربح الناجمة عن اختلاف الأسعار، أسعار البضائع وأسعار النقود، كانت معروفة منذ العهد الهيلستيني على أقل تقدير. لكن ما يرسم بكل وضوح حدود الرؤية الخلدونية هو مقارنتها بما جاء في **روح القوانين** لمونتسكيو (الباب 21 عن تاريخ التجارة والباب 22 عن النقد).

لا نذكر الموضوعات، وهي كثيرة جداً، التي يلتقي فيها الرجلان كالأسعار والاحتكار وتجارة الأمير والمنافسة، الخ. نود بالعكس أن نلفت النظر إلى ما يفصل بينهما مكتفين بأمثلة قليلة.

يقول مونتسكيو أن النقد هو رمز للقيم (18.15.635). هذه انطلاقة تشبه ما مرّ بنا عند ابن خلدون، إلا أنه يذهب في تحليله أبعد من سابقه في اتجاهين اثنين. بما أن النقد مجسد في بضاعة، الذهب أو الفضة، فلا بد أن تطبق عليه قانون البضائع. إذا كثرت انخفضت قيمتها. ثم من جهة ثانية بما أن النقد المعدني علامة على شيء آخر، ما المانع أن تظهر علامة على علامة، أن يمثل الورق مثلاً الذهب كما يمثل الذهب كل البضائع الأخرى (21.27.674). فتوصل هكذا مونتسكيو إلى نظرية أعم عن النقد مكنته من أن يدرك أن هناك علاقة بين كيمية النقد، في كل صوره، المعدنية والورقية، وربما المادية والتوهمية كالقروض من جهة والأسعار من جهة ثانية. بحيث قد تنخفض وترتفع الأسعار دون تغير في مستوى الإنتاج والعروض (21.16.670). هل كان أوسع عقلاً وأنفذ نظراً من ابن خلدون؟ لا. كان رجل قانون مثله، إلا أنه قرأ بودان وتأمل ما كتبه الاقتصاديون منذ عقود عن تجارب بنوك المدن الإيطالية وعن الكارثة التي لحقت بإسبانيا انطلاقاً من القرن 16 م عندما تدفق على أوروبا ذهب أمريكا وارتفعت الأسعار. فانتفعت دول التجار كهولاندا وانجلترا على حساب اسبانيا دولة الفرسان والرهبان. كانت مراجعه أوسع فجاءت نظرياته أكثر شمولاً ودقة. لم يعرف ابن خلدون بالطبع ما حصل في العالم من جراء اكتشاف أمريكا، بل لم يعرف ما سمي بالثورة التجارية الناشئة في البندقية وفلورنسا وبيزا وجنوة، تلك المدن الإيطالية التي كانت تحتكر تجارة إفريقيا والمغرب في عهد ابن خلدون. يجوز لنا إذن أن نحكم على أقواله بالنظر إلى ما كان موجوداً في زمنه ولم يدركه. وهذا ما يرسم بالضبط حدود نظره.

ننهي كلامنا في هذه النقطة بملاحظة. ما يميز نظرة مونتسكيو هو أنه وعى بكل وضوح ظهور سوق **عالمية** هي التي تتحكم في الإنتاج وفي مستوى الأسعار وقيمة العملة لأنها في الأساس تتحكم في الطلب. لذا يقول إن رأس أو قلب الاقتصاد في زمنه هو مدينة امستردام الهولندية. فيتصور مجموع إنتاج الدول من جهة ومجموع النقد الموجود في العالم من جهة ثانية ويتوصل إلى معدل يكون المقياس للحكم على مستوى تطور هدا البلد أو ذاك (22.10.678). فأحكامه على

الأسعار، أسعار البضائع وأسعار العملات، على قيمة الممتلكات في كل دولة وفي كل منطقة داخل نفس الدولة، خاضعة لهذا الاعتبار (ص 658). لذا ينصح بعدم التدخل في شؤون الاقتصاد والمال لا من جهة أن ذلك مشروع أو غير مشروع، مستحب أو مستبشع، نافع أو ضار، بل من جهة أنه غير مؤثر إطلاقاً. ويعطي على ذلك أمثلة يأخذها من قرارات الدولة الإسبانية أو الفرنسية أو الإنجليزية. وهذا ما يفسر موقفه من سياسة التسعير ومن تحريم الربا ومن توجيه التجارة الخارجية ومن منع تصدير الذهب، أي من كل ما يمثل السياسة **المركنتيلية**.

إن ابن خلدون لا ينظر إلى الأمور من هذه الزاوية لسبب واضح، هو أن السوق **العالمية لم تكن قد وجدت بعد، بل لم تكن قد وجدت حتى السوق الموحدة في نطاق دولة بعينها،** ربما باستثناء مصر المملوكية. يجوز ان يقال إن النظرية المركنتيلية تستلزم وجود دولة قومية سابقة عليها والنظرية الاقتصادية الليبرالية تستلزم وجود سوق عالمية سابقة عليها. أما قبل هذه وتلك، فتوجد أسواق جزئية غير منتظمة ترتبط بعلاقات متقلبة غير قارة. فتؤدي الملاحظة إلى ضبط بعض العلاقات المتواترة دون أن تتّسق هذه في نظرية متكاملة. وهذا هو بالضبط وضع الآراء الخلدونية. إنها تهمّ أسواق جزئية (أسعار المدن). فيتوهم البعض أنها من نوع الاقتصاد الجزئي **(ميكرو إقتصاد)** الذي يتخذ أساساً لتحليلاته المقاولة كوحدة إنتاجية. إلا أنه لا يتصور علم اقتصاد جزئي بدون علم اقتصاد كلي **(ماكرو إقتصاد)**. وإلا وجب القول إن مثل هذا العلم يوجد في الكتاب الثاني من مؤلف أرسطو في الموضوع.

11. عمل ورأسمال

كل واحد منا يعيش اليوم في دولة تهيىء كل سنة قانوناً مالياً تتقابل فيه المداخيل والمصاريف. حتى لو لم يكن يهتم بشؤون الاقتصاد فإنه يقرأ في الصحف توضيحات المسؤولين وتساؤلات النواب. فيعرف مزايا ومساوىء أنواع الضرائب: على الدخل، على الرأسمال، على المبادلات، على الاستهلاك، إلخ. هذه مفاهيم لها تاريخ طويل، لم تتبلور إلا في القرن الماضي، لكنها اليوم تملأ

أذهان الجميع. فلا يجب أن نستغرب إذا كنا نسحبها بدون وعي منا على ما نقرأ من كتابات الماضي. ماذا يعني ابن خلدون بالضبط عندما يستعمل كلمة عمل وكلمة مال؟

يقول الغزالي عند كلامه عن الحرف المحمودة إن كبار الصحابة كانوا يكرهون حرفة الدلال سائقاً التعليل التالي: «لأن العمل فيها لا يتقدر. فقد يقل وقد يكثر ولا ينظر في مقدار الأجرة إلى العمل بل إلى قدر قيمة الثوب. هذا هو العادة وهو ظلم بل ينبغي أن ينظر إلى قدر التعب». (ص 95). هذا اعتبار لا يزال يوجد في القوانين الجبائية الحالية: كل دخل لا يتناسب مع تعب المستفيد منه إلا وتضاعف عليه الضريبة. نجد وراء الحكم الأخلاقي واقعاً اقتصادياً وهو ربط مفهوم العمل بالجهد، بالإنتاج أو الخدمة. يبقى مع ذلك أن الجانب الاقتصادي عرضي عند الغزالي ولا يمكن أن نبني عليه أي استنتاج محدد، سيما فيما يتعلق بتكوين الرأسمال.

يعبر ابن خلدون عن فكرة مشابهة، وربما هي نفسها، لكن من منظور مخالف، إذ يقول: «من أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق.. إذا كلفوا في غير شأنهم واتخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متمولهم فدخل عليهم الضرر». (ص 511-2). الاعتبار أخلاقي، هنا أيضاً، إلا أنه عوض أن يكون في نطاق الحلال والحرام، أي خاصاً بالفرد ومآله في الآخرة، فإنه يدخل في مسألة العدل والظلم، النظام والفوضى، انتظام العمران أو فساده، في نطاق السياسة وليس فقط في واجب إقامة السنة.

بيد أننا نكتشف اعتباراً آخر، أكثر أصالة، إذ نقرأ في **المقدمة**: «المكاسب إنما هي قيمة الأعمال». (742). وكذلك: «قد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية.. إذا قلّت الأعمال رفع الكسب» (ص 681). ماذا تعني بالضبط هذه التقريرات؟ هل هي مجرد تفريعات عن الفكرة القديمة، أم تشير إلى أن العمل (السعي، التعب، الحركة) هو أصل كل ممتلك (مكسوب، متمول، مفاد، مكتسب، رياش، مذخر..)؟ ونلاحظ في هذا الصدد أن ابن خلدون

ينوع العبارات، مما يدل على تردد أو على تدقيق.

دون الدخول في نقاش عقيم، يكون كله من قبيل التحكم والافتراض، نؤكد أن الإنصاف يفرض علينا أن نقول إن النظرية الخلدونية تختلف في آن عن نظرة الغزالي وجماعة الفقهاء والمتكلمين وعن فكرة الاقتصاديين المعاصرين.

يقال إن هؤلآء اختلفوا منذ نشأة علمهم حول أصل القيمة (الفضل): أهو العمل، النشاط الجسماني أو الفكري، أم المادة (أرض، أداة، نقد)، أم الاثنان معاً؟ إلا أن الجانب الأهم في البحث عن أصل موضوعي ملموس للقيمة هو التماس قياساً للموازنة. كيف نستطيع أن نقول إن هذه البضاعة تساوي ضعف تلك، مهما كان سعرها الحالي في السوق، إذا لم نملك مقياساً ثابتاً وقابلاً للتجزئة. ويبدو أن المسلك الأقرب إلى الإدراك والتوظيف هو العمل. المفهوم إذن إجرائي. دوره في الاقتصاد دور العقد الاجتماعي في حقل السياسة. المفهوم إذن، الصالح ليكون قياساً وعياراً، هو **قوة** العمل وليس العمل وحسب. الأول داخل في حيز الكمّ والتالي في حيز الكيف. لا بدّ إذن من امتلاك وسيلة لردّ العمل إلى شيء يقدر بالنسبة للحركة وللزمن. في غياب هذه الوسيلة (وهي بالطبع نظرية غليليو حول الحركة) يبقى مفهوم العمل جامداً، غير صالح لتأسيس علم موضوعي قياسي يستحق أن يسمّى علم الإنتاج.

صحيح أن الاقتصاديين المحترفين انتهوا إلى رفض نظرية تخصيص القيمة بالعمل وإبدالها بالمنفعة، والمنفعة الحدّية على وجه التدقيق، لكن الملاحظ هو أن ما دفعهم إلى ذلك هو اعتبار إجرائي مرة أخرى. قالوا إنه لا وسيلة إلى تمييز القيمة الموضوعية عن السعر، فاكتفوا بمفهوم القيمة الاعتبارية المحققة في عملية التبادل ذاتها، لأنه بدا أكثر صلاحية ليكون قياساً للمعادلة. لم يقل أحد ان نظرية القيمة، والمقصود هو نظرية العمل، خاطئة، وإنما قيل إنها غير نافعة إجرائياً، فاعتبرت من قبيل الفلسفة وأقصيت من علم الاقتصاد الموضوعي. لكن احتفظ بالفائدة المتوخاة أصلاً من النظرية وهي اعتماد ظاهرة ملموسة قابلة للقياسة. (كينز ص 213؛ فون ميزس، ص 310).

لا يمكن لأحد أن ينكر أن هذا الهمّ غائب كلياً عن فكر ابن خلدون. أقصى

ما نجد عنده هو رأي حول العمل البشري (**الإنشاء**) ودوره في تأسيس العمران والحضارة والتاريخ. «العمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين». (5.34.507). واضح أن هذه مسألة داخلة في نطاق فلسفة التاريخ لا في نطاق علم الاقتصاد وإن كان لها جانب اقتصادي.

لكن يجب من جانب آخر التأكيد على أن موقف ابن خلدون يخالف موقف الفقهاء والمتكلمين وإن استعمل اصطلاحاتهم في الغالب ولم يعارضهم صراحة. ما نجد عنده ولا نجده عند الغزالي وأمثاله هو أن العمل، السعي، هو أصل العمران (ص 517). قد تكون هذه الفكرة مضمنة في كتب الفلاسفة، الفارابي وابن رشد بخاصة، وفي عبارات بعض المعتزلة مثل الجاحظ وأساتذه، إلا أنه يبدو جلياً أن ابن خلدون استوحاه مباشرة من نظرية العمران.

العمران نظام وأخلاق ومكايسة وعقل وعلوم. رأينا كل هذا في فصل سابق. لكن العمران هو أمصار وبنايات وصنائع وأسواق. العمران شأن ذهني/ خلقي وشأن مادّي والأمران مرتبطان. قد نصطلح ونسمّي الجانب الثاني **رأسمال**، متجاوزين كون الكلمة تعني عند ابن خلدون المتمول أي النقد. ما علاقة العمل (السعي، الحركة، الاعتمار) بتراكم أشياء قد تُموّل، تصبح مالاً بعد تحويلها في السوق إلى نقد ناض؟ نهمل علاقة العمل بالدخل/ الكسب (إذا قلت الأعمال رفع الكسب)، وننكبّ على علاقة العمل بالادخار المجسد في الهياكل والذخائر. تكثر هذه باتساع واتصال الدولة، هذا ما أكده ابن خلدون. هل يَكثر الرسمال باتساع واتصال العمل البشري؟ هذا سؤال لم نطرحه من أنفسنا بل طرحه ابن خلدون صراحة. يصح إذن أن نفهم على هذا الأساس قولته: «المكاسب إنما هي قيم الأعمال» (ص 680).

رغم هذا نتساءل: إلى أي مدى نستطيع أن نذهب في هذا التأويل؟

ما يستوقفنا هو ما نقرأ في الفصل (4.15) : «إن العقار في آواخر الدولة.. ترخص قيمتها وتتملك بالأثمان اليسيرة وتتخطى الميراث إلى ملك الآخر. فتعظم قيمها. وهذا معنى الحوالة فيها ويصبح مالكها من أغنى أهل المصر وليس ذلك بسعيه

واكتسابه إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك». (ص 654). ويزيد موضحاً: «وأما فوائد العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه.. وأما التموّل منه وإجراء أحوال المترفين فلا». (م.ن.).

يتكلم ابن خلدون على أوضاع عادية في ظروف مضطربة عرفها الرومان قديماً والفرنسيون والألمان حديثاً. تتراكم ثروات فاحشة إثر تحول مباغت في مستوى الأسعار بعد انهيار الدولة وانقطاع علاقات الاقتصاد الطبيعية. كما أن الربح التجاري ينتج في الغالب عن تفاوت في الأسعار بين بلدين بعيدين أو بين زمانين مختلفين، كذلك يتأثل الملك العقاري تبعاً لحوالة الأسواق. لا علاقة إذن، في التحليل الخلدوني، بين الرأسمال (الإرث، الذخيرة) والعمل. فهو رزق، لا كسب، حسب اصطلاح الفقهاء والمتكلمين الذي تولاه صاحب **المقدمة**. لم ينف العلاقة ضمنياً أو تلويحاً، بل نفاها صراحة، إذ يؤكد أن عائدات الملك لا تكفي لسدّ حاجات المعاش. يتكلم بالطبع على المالك لا على العامل الأجير. لكن بالنسبة للادخار، تكوين الرأسمال، إذا عجز الأول فالثاني أعجز في ظروف الوقت.

لا يمكن أن ينازع أحد أن هذا التحليل بعيد عن نظرية ريكاردو عن الريع العقاري، الذي ترتفع قيمته، وبالتالي ثروة المُلاّك، لا من جراء عملهم هم بل من جراء عمل المنتجين الحقيقيين، أرباب المعامل والصنّاع، من جراء التنافس على الأرض بين من يريدها للفلح والرعي ومن يريدها لتخطيط المدن وتشييد المعامل. ومن هذه الوجهة نادى البعض بتأميم الأرض بين الاقتصاديين الليبراليين أنفسهم.

أقل ما يمكن قوله هو أن العلاقة بين العمل والادخار، الإنتاج والتراكم، غير واضحة ولا ثابتة في تحليلات ابن خلدون. بل العلاقات التي يقررها لأنه لاحظها أو أفادها من «شيوخ البلدان»، جزئية وإن كانت واقعية، ولا تفهم على وجهها الصحيح إلا في نطاق نظرية أعمّ غائبة ضرورةً عن ذهنه وحاضرة في ذهن غيره.

نقرأ عند مونتسكيو: «إن المسكين ليس مسكيناً لأنه لا يملك شيئاً، بل لأنه لا يجد شغلاً» (23.29.697).. «إن الدولة الراشدة هي التي تشغل القادرين على العمل، وتعلم غيرهم كيف يشتغلون، مما يكون في ذاته شغلاً». (م.ن.).. «عندما تكون الدولة فقيرة، فإن فقر الخواص يأتي من الفقر العام، بل هو الفقر العام.. ومهما

كثرت الملاجىء الخيرية فإنها لا يمكن أن تقضي على هذا النوع من الفقر. فإنها، بالعكس، تشيع في الناس الكسل والتوكل وبذلك تنمي الفقر العام ثم الخاص». (م.ن.). نلاحظ توًّا أن هذه الأفكار تسير في اتجاه يقود تلقائياً إلى نظريات **مالثوس وبنتام ومل**. لا ندّعي أن قائلها مشارك أصيل في تأسيس علم الاقتصاد. نسجل فقط أن مفهوم العمل (السعي، الشغل) يبدو عنده أكثر وضوحاً واتساقاً منه عند ابن خلدون. فنعرف بذلك أين يجب أن نقف على طريق التأويل بعد أن عرفنا أين نقف حتى لا نغمس ابن خلدون في زمرة المتكلمين أمثال الغزالي. ميزة وأصالة من جهة وحدّ وحصر من جهة أخرى.

12. عامل ومستهلك

يبدو أن تركيز ابن خلدون على العمل بمعنى السعي والجهد والتعب لا يهدف أساساً، كما عند مؤسسي علم الاقتصاد الكلاسيكي، إلى البحث عن مقياس موضوعي قابل للتجزئة وبالتالي للمقارنة والموازنة، ويكون النقد عبارة مادية عنه. يهدف بأحرى إلى الكشف عن أصل المال والثروة. المسألتان مختلفتان: الأولى اقتصادية بالمعنى المحصور والثانية اجتماعية وإن كانت لها بالطبع جوانب اقتصادية. الأولى تقدم الإنتاج والعرض في حين أن الثانية لا ترى سوى الطلب والحاجة والاستهلاك. «إذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش». (ص 499).

يسوق ابن خلدون أمثلة كثيرة تسير كلها في نفس السياق. إن المال قد يصل إلى المرء من مسالك مختلفة: قد يرثه عن والده، قد يتفضل به عليه سيّد أو ولي، قد يتصدق به عليه تلميذ أو مريد، قد يجنيه من حوالة الأسواق، قد يعثر على كنز.. فيكون رزقه. يوجد إذن مكتسب بدون عمل؟ يرد ابن خلدون: هذا ظاهر، أما الباطن فهو أن كل مكسب ناتج عن عمل، قريب أو بعيد، لم يحتفظ به صاحبه وتخلّى عنه راضياً أو مكرهاً، أثناء حياته أو بعد مماته. من هذه الزاوية يقول ويؤكد أن الإمارة ليست بمذهب طبيعي في المعاش، وكذلك الخدمة مهما كان نوعها. يسجل أن «السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق»

(5.6.694)، «إن الجاه مفيد للمال» (ص (693)، بل يتأسف مع العامة «إن الكامل في المعرفة محروم من الحظ» (ص 697). لكن كل هذا لا يدعوه إلى الرجوع عن رأيه، بل يزيده تشبثاً به. فيقرر أن الجاه، بكل أنواعه، هو بالضبط «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (5.6.596). كل من كان ذا سلطة، أو تعلق بذي سلطة، فإن دخله، كثيراً كان أو قليلاً، يؤخذ، بدون عوض، ممن يسعى ويشتغل وبالتالي يخلق وحده الخيرات.

قد يقال: أولا يوجد هنا تعارض مع ما يقوله المتكلمون عن الرزق؟ لا شك أن هناك تعارضاً فى آخر التحليل. لكن في الظاهر، وربما حتى على مستوى معتقد ابن خلدون الشخصي، يوجد توافق إذ النظرية السنية، كما أشرنا، هي أن ما حصل عليه امرؤ هو رزقه ولا تشترط فيه شرعية التملك. كون الرزق مقدراً، وبمعنى مضموناً، لا يحدد من أي مسلك وبأية وسيلة. وهذا ما يجعل ابن خلدون يتعرض صراحة وبدون أدنى تردد للقائمين بأمور الدين، فيقول إن دخلهم، المحدود في الغالب، مأخوذ من الجباية: «لا تعظم ثروتهم.. إذ لا تضطرّ إليهم عامة الخلق.. ويهتم بهم صاحب الدولة» (ص 701). «أما إذا أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، فذلك يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة من الناس لهم» (5.5.694). يشير ابن خلدون نفسه أن هذه الفكرة كانت تبدو غريبة مستبعدة في زمنه: «لقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك. فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ.. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه» (ص 702).

نستطيع أن نذهب أبعد من هذا ونقول إن ابن خلدون يفند هنا قول الفقهاء والمتكلمين الذين يسيرون على درب المتصوفة وأهل التقشف مقررين أن رزق العبد مضمون سواء سعى إليه بالكد والتعب أو سعى إليه عن طريق العبادة فيسخر له من يعمل له. قال الغزالي بعد غيره: «لا يزيد مال من خيانة كما لا ينقص من صدقة.. ومن لا يعرف الزيادة والنقصان إلا بالميزان لم يصدق بهذا الحديث»

(ص 87). يردّ صاحبنا، بكيفية ضمنية وفي مكان آخر من **المقدمة**، عندما يتكلم على إخراج القضاة من الشورى في الدول الإسلامية الأعجمية (3.32.396). يقول: هذا الكلام صحيح في حق الأنبياء والمرسلين، يرزقون بدون عمل، لأن عملهم هو الهداية والتبليغ. وأما غيرهم فلا». وإذا قيل: العلماء ورثة الأنبياء، فيردّ بصريح العبارة: «اعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتفّ به إنما حملوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات ينصّونها على من يحتاج إلى العمل بها؛ هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بالأقل منها وفي بعض الأحوال» (ص 396). إذن لا موجب للكلام في حقهم على البركة، أي إنشاء الخيرات عن غير طرقها الطبيعية المعروفة. وهذا القول مساوق لما أشرنا إليه من معارضة ابن خلدون لكل دعوة إلى الكشف والتصرف في قوى الكون. لذا يذكر من جملة الطرق غير الطبيعية للكسب التنقيب عن الكنوز وتعاطي الكيمياء.

كل من لم يكسب من عمله فرزقه عبارة عن ضريبة مفروضة على غيره ممن يكدّ ويعمل، يأخذها منه بالقوة والإكراه أو بالتأثير والإقناع. رزق العامل كسبه ورزق غير العامل سخرة طوعية في حالة رجال الدين، إكراهية في حالة أصحاب السلطة ومن تعلق بهم بخدمة. كلام ابن خلدون في هذا الباب واضح، لا تردد فيه ولا مراوغة. مسائل العمران عنده مستقلة عن مسائل الأرزاق والتوكل والصبر والبركة. الأولى من همّ المؤرخين وفقهاء القضاء والثانية خاصة بالمتكلمين الميّالين إلى التصوف.

من هذا المنظور يعتمد ابن خلدون فاصلاً جوهرياً وهو بين المالك والمملوك، الآمر والمأمور، المستهلك والمنتج، من يأخذ الجباية ومن يؤديها. من يؤدي الجباية هو العامل المنتج، الفلاح أو الصانع. من يقبضها هو صاحب السلطة وأعوانه في الجيش (أهل السيف) وفي الإدارة (أهل القلم). وبين هذين الطرفين يوجد من جهة رجال الدين، وهم في الغالب عالة على الأمراء وفي النادر على المنتجين مباشرة، ومن جهة أخرى التجار الذين يخضعون للجباية (المكوس) دون أن يشاركوا في الإنتاج مكتفين بتسويقه وترويجه.

النظرية الخلدونية هي في العمق نظرية الدولة. أقصى ما يقال فيها إن لها جوانب اقتصادية جدّ مهمة لكن غير مستقلة بذاتها، الاستقلال الذي نلاحظه عند مؤسسي علم الاقتصاد حيث يصبح نظام الإنتاج هو المقصود بالذات ولا يأتي ذكر لجوانبه الاجتماعية والسياسية إلا عند الاقتضاء.

13. الاقتصاد والدولة

«الدولة صورة العمران.. تفسد بفساد مادتها ضرورةً». (3.43.508). العبارة أرسطية.

ما نسميه الاقتصاد هو في المنظور الخلدوني مادة الدولة. والدولة عنده غلبة وتسلط. فالسياسة هي اختيار أيسر وأضمن وأدوم وسيلة للحفاظ على الملك. يقول: «اعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية، وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال وتنميتها فتعظم جباية السلطان» (ص 500). المقصود هو الدفاع عن موارد (مادّة) الدولة. ينصح السلطان بعدم الاتجار، وعدم التسخير، وعلى العموم بعدم التدخل في عملية الإنتاج. يحبذ الترفع عن هذه الامتهانات، لماذا؟ لأن ما يجنيه الأمير من كل ذلك أقل بكثير مما يعود عليه من الجباية لو ترك أصحاب المهن يعملون أحراراً بدون قيد أو مزاحمة. فالعدل المطلوب له هدف منفعي، يتوخى تحسين أحوال الخزينة بالأصالة وخير الرعية بالاستتباع. وهذا ما قاله الكتّاب والوزراء منذ قرون: «وعليك لهم ثلاثة حقوق: «أحدها أن تعينهم على صلاح معايشهم ووفور مكاسبهم لتتوفر بهم موادّك وتعمر بهم بلادك» (الماوردي، **أدب الوزارة** 1979، ص 6-155). وإذا قال الفقهاء والمحدثون: ليس هذا معنى الخلافة، يرد ابن خلدون: «قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد» (ص 400).

المهم في هذا المنظور هو حال خزينة الأمير. إذا نصح بعدم احتكار أموال الجباية (3.42.506-7)، فبهدف تغذية الحركة الإنتاجية، لأن الدولة هي أم الأسواق، وبالتالي لكي ترتفع الجباية في وقت لاحق. يتكلم إذن عن دورة، لكن جزئية

محدودة، غير ما يعنيه الاقتصاديون بنفس الكلمة. هذه الدورة داخلة في دورة عمرانية، وهذه بدورها داخلة في دورة الدولة التي لها عمر طبيعي.

قد يقال: الدولة، أية دولة، تقوم بوظيف التأمين والتنظيم والدفاع. هذا عمل والجباية هي أجرة من يقوم به. هذا أمر صحيح، لم يغب عن فكر ابن خلدون إذ خصص له فصلاً بعنوان «في حاجة المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة» (4.16.655-6). بل أشار إلى أن العصبية موجودة في الأمصار التي ترجع في حالة انعدام الملك إلى الشورى فتتميز العلية عن السفلة (4.21.673). متى كانت مِلكية خاصة وجد جهاز دفاعي يقوم بوظيف الحماية ويتقاضى على ذلك أجرة.

سنتعرض لقضية الدفاع (الجهاد) في فصل لاحق. نريد أن نلفت النظر هنا إلى نقطة واحدة ألحّ عليها ابن خلدون. لم يكتف بتقرير القاعدة المذكورة كما يفعل الفقهاء والإخباريون وحتى الفلاسفة، وإنما نظر إليها في إطار ظروف زمانه. بما أنه يبحث في شؤون العمران، أي في تراكم الهياكل وتأثل المكاسب واتساع الأمصار.. فكان عليه أن يطرح مسألة النسبة الموجودة بين عناصر الدولة، بين المتمولين والقائمين بالدفاع عنهم، نسبة من لا ينتج إلى من ينتج. «ان الأمراء المالكين لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم» (ص 220). هذا ما يقرره في بداية الدولة، لكن التطور يدعو إلى تضخم عدد الموالي والأتباع، وكلهم يدعي القيام بوظيف التأمين والدفاع. وهذا أمر يؤثر على مستوى الاذخار أي العمران. واضح إذن أنه كلما كانت النسبة المذكورة ضئيلة، كلما كانت الخاصة غارقة في العامة، الدولة في المجتمع، كلما ازدادت حظوظ نمو العمران. وعندما ترتفع النسبة تأخذ الدولة في الانحطاط والعمران في التناقص. ترجح كفة الجزء المستهلك على حساب الجزء المنتج، أو بعبارة خاصة بابن خلدون أصحاب الرزق (المضمون) على حساب أصحاب الكسب (المحتمل). كل الآليات المؤدية حتماً إلى الانحطاط والموصوفة بإسهاب في **المقدمة** داخلة في هذا الاطار. كما لا تفهم الأحكام القاسية على الأعراب إلا فيه.

وهذا ما يدفع صاحبنا إلى التوسع في مفهوم الظلم: «لا تحسبن الظلم إنما هو

أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو مشهور بل الظلم أعمّ من ذلك» (ص 510). الظلم هو نظام، وضعية تجعل المظلوم عاجزاً عن التظلّم. «الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان.. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب» (ص 507). في مثل هذه الحال لم تعد تمثل الدولة جهاز معادلة وموافقة بين أصحاب الملكيات بل تعود وسيلة لاقتسام المكاسب مع أصحابها والساعين في إيجادها بدون قانون قار وبدون جهاز للمراقبة. هذا ما يلاحظه ابن خلدون في زمانه، ويسجل آثاره السلبية على العمران. وهذا ما دفعه إلى التذكير بأن كل مكسب هو نتيجة سعي وعمل، سواء بقي في يد منتجه أم نزع منه بالقوة.

صحيح أنه يتوهم، مثل سائر الفقهاء، حكومة عدل وأمانة، هي دولة الخلافة. إلا أنه يستعبد عودتها إلى الوجود بعد قرون من الانحطاط والعيش تحت ظل الاستبداد.

لنعد الآن إلى الكيفية التي تصوّر بها الاقتصاديون الدولة. نجد أنهم يجعلونها نافلة. هي في رأيهم جهاز إداري/ قضائي/ دفاعي مختصر هزيل، أو بعبارة أدق دائماً في طريق الاختصار، يخدم الجهاز الإنتاجي مقابل أجرة تقدّر بالمقارنة مع مستوى الأجر المهنية الأخرى كما يحددها السوق. والدولة عبارة تصورية لأنها مكونة في الحقيقة من أجهزة مختلفة ومتحادّة. كل جهاز يوقف ويحدّ ويمانع الآخر. هذا هو النظام المقيّد في تعبير مونتسكيو. يختلف في الواقع بين حال وحال. لكن المفهوم قد اتضح مبكراً ومكّن فيما بعد من قلب العلاقة بين الدولة والاقتصاد. بقيت العبارة الأرسطية تستعمل: الدولة صورة والاقتصاد مادة، إلا أنه عوض من أن تفرض الأولى قانونها على الثاني أصبح الآن الاقتصاد هو الذي يفرض قواعده على الدولة. ولكي يحصل هذا كان لا بد من تصور الاقتصاد كنظام مستقل قائم بذاته. فيمكن تقييم فائدة الدولة كمؤسسة مثل سائر المؤسسات.

اشتغل جيمس ملّ، والد ستورت مل، كموظف للشركة الهندية في انجلترا. وكانت هذه قد تحولت من شركة تجارية إلى سلطة سياسية تتحكم في منطقة تفوق مساحة انجلترا، لها إدارة وجيش وأسطول وديبلوماسية، إلخ. ومع ذلك تقدم

كل سنة للمساهمين فيها حساباً عاماً يبين الربح أو الخسارة. كيف يمكن لرجل مثل جيمس ملّ، بعد أن فعل هذا بالنسبة لشركة الهند، وهي دولة بكل معاني الكلمة، أن لا يتصور الدولة الإنجليزية على نفس الطريقة، صارفاً نظره عن كل ما يتعلق بالأصول التاريخية والشرعية، فيحكم عليها من جهة المنفعة والمنفعة فقط؟

نصل هكذا إلى مفهوم محدد جديد للدولة. يتحكم فيه مفهوم الإنتاج، في حين أننا نبقى مع ابن خلدون، رغم وجاهة كثير من تحليلاته الجزئية، في مجال يخضع فيه الكسب لمنطق السلطان. العدل نفسه يخدم الأمير بالأصالة ولا يفيد الرعية إلا بالاستتباع. المطلوب هو إقناع الأمير بمصلحته، وأما إرغامه على خدمة الجماعة. فهذا ما لا سبيل إلى تصوره في ظروف ذلك الزمن.

14. موانع

انطلاقاً من أواسط القرن 18 م، بعد أن مرت 3 قرون على اكتشاف اميركا ووصول الأوروبيين إلى شواطىء الصين وتطويق العالم الإسلامي، وبعد أن اتضحت علامات التراجع والانحطاط داخل الممالك الإسلامية الثلاث (العثمانية والصفوية والمغولية) التي كانت تقف في وجه توسع الأوروبيين، تحقق هؤلآء أنهم انفردوا بالنفوذ والقوة على وجه البسيطة. كتب مونتسكيو: «إن أوروبا وصلت إلى حدّ من العظمة لم يشهد التاريخ مثيلاً لها» (ص 674). وكتب فولتير وكوندورسه **وهردر** في نفس السياق. عندئذ بدأ التفكير في أمرين مترابطين: ما هي أسباب تفوق أوروبا؟ ما هي عوامل عجز الثقافات أو الحضارات أو الأديان الأخرى؟ وإدراك سرّ التقدم في حالة والتأخر في حالة هو الوسيلة للمحافظة على تفوق الغرب.

كان جواب مونتسكيو واضحاً: سرّ تقدم الغرب هو الاعتدال في الحكم وسرّ توقف وتأخر الشرق هو الاستبداد. أما الأسباب الأخرى الكثيرة فهي توابع ونتائج. فكرة قديمة، عبر عنها **هرودوت** وتوقديد، ولا زالت حية إلى يومنا هذا عند تلاميذ ماكس ڤيبر. هي في الواقع لبّ الليبرالية الأوروبية، تجتمع عليها الديمقراطية

البورجوازية والاشتراكية العمالية. بقدر ما تتسع وتتعمق الدراسات التاريخية، بحثاً عن جذور الحضارة الأوروبية أو مقارنة لها بالحضارات الأخرى القريبة والبعيدة، بقدر ما يتقوى اقتناع الأوروبيين بأن حضارتهم تمتاز بالخصوصيات التالية: العقل اليوناني، القانون الروماني، الفيودالية الجرمانية، الأخلاق المسيحية، استقلال المدن، التقشف البروتستاني، الوَلَعْ بالتقنيات والعلوم. يقرّ الدارسون الغربيون أن هذه العناصر توجد مجتمعة في الحضارة الأوروبية ولا توجد مجتمعة متلازمة إلا فيها، حتى وإن وجدت متفرقة في سواها.

وفي هذه النقطة بالذات تعترضهم معضلة الحضارة الإسلامية (لا نقول العقيدة أو الدولة أو التاريخ). كان الأمر بسيطاً في نظر فلاسفة القرن 18 م: الإسلام جزء من الشرق، ينطبق عليه ما ينطبق على الكل. لكن تقدم البحث التاريخي نفسه هو الذي عقّد الأمور بعد أن كشف عن تماثلات وتشابهات كثيرة بين الحضارتين (الإسلامية والغربية). من يعتقد أن مدينة جنيف الكالفينية تمثل المجال الملائم لنشأة النظام الرأسمالي، وهو عصارة الغرب المعاصر، لا يسعه أن يقول بكل بساطة إن الإسلام معاكس لنفس النظام مع أن الشبه بين المدينة الكالفينية والمدينة الإسلامية واضح لا ينكر. إما أن أصول الرأسمالية غير ما قيل وإما أن موانع الرأسمالية في الحضارة الإسلامية غير مرتبطة بالعقيدة. يبدو أن هذه المفارقة حيرت ماكس ڤيبر، مما جعله يتردد في أحكامه على الإسلام.

الأمر الذي لا نزاع فيه هو أن الرأسمال لم ينشأ في وسط إسلامي. لا بدّ من البحث عن الموانع. لكن هذه لم تعد محصورة، بعد تقدم الدراسات الاستشراقية، في نطاق العقيدة ونظام الدولة كما تصور ذلك كتاب القرن 18 م. انتقل البحث من الإسلاميات إلى الاجتماعيات، من النظر في «الأمانة» المضمنة في القرآن والحديث وكتب الفقه، إلى ملاحظة ورصد سلوك الأفراد والجماعات كما تشهد بذلك الأحكام القضائية. أعيدت عندئذ صياغة النقاط السبع التي سبق ذكرها. واطرح منها ما لا يمكن إنكار وجوده في النظام الإسلامي، مثل العقل والقانون والعلم والتقشف، وانحصر الكلام في قضية المدينة الإسلامية، بما أنها كانت هي المرشحة لتكون مهد الرأسمالية. ما المانع من أن تظهر في بلاد الإسلام مدائن

قوية حرة مستقلة مثل البندقية وفلورنسا وغيرها من مدن فلاندرا والراين، علماً بأن الإسلام نشأ في مدينة وحيثما انتشر مصّر الأمصار؟

يقول اليوم تلاميذ ڤيبر إن المانع هو بالضبط كون المدينة الإسلامية كانت باستمرار قاعدة الملك. استطاعت قرينتها الغربية أن تستقل لأنها لم تكن مركز الفيودالية. تحررت من قبضة السلطان القريب، الديني أو الدنيوي، بالتعلق بسلطان بعيد، البابا أو الامبراطور. من هنا جاءت أهمية ثنائية السلطة وهو أمر فتح طريقاً في الغرب المسيحي ظل مقفلاً على الدوام في نطاق الإسلام.

في هذا الإطار نفهم أهمية مسألة الاحتكار. كان صاحب السلطة في نفس الوقت أميراً وتاجراً، حاكماً وحكماً، متهماً وقاضياً... المهم، في إطار هذا المنظور، ليس الاستبداد والتعسف والجور، لأن هذا أمر يحصل في كل نظام. بل المهم، أي العامل السلبي، هو عدم التخصص، القيام بوظيفة واحدة مع ترك الوظائف الباقية (التجارة، القضاء، الدفاع، إلخ) لمؤسسات أخرى.

استتبع هذا الوضع نتائج في غاية الأهمية نستخلص منها ثلاث:

لم يظهر قضاء تجاري مستقل. كان الأمير يتدخل باستمرار في حياة المدينة وحسب قواعد لا تستقرّ أبداً. فارتبط مستقبل المدينة بالدولة. تنشأ وتزدهر مع تأسيس الدولة ثم تنحط وتضمحلّ بسقوطها. ولا يقال: كتب الفقه مملوءة بفتاوى حول المعاملات. لا أهمية للأصول، المهم هو التطبيق، الحكم القضائي المتسق في اتجاه واحد. وهذا لا يحصل إلا بإقامة هيئة قضائية مستقلة.

لم يلعب التقشف نفس الدور في المدينتين الغربية والإسلامية. نقرأ في **المدخل** لابن الحاج: «لا فرق بين الاشتغال بالطلب والتلبس بالعبادة المحضة كالصلاة ونحوها». (ج II ص 399) هذه دعوة إلى الجدّ والصرامة، إلى أخلاق يقال إنها مهدت الطريق للعقلية الاكتسابية الرأسمالية. لكن الأهداف في الحالتين تختلف باختلاف الأوضاع القانونية والقضائية. يؤدي التقشف في حال إلى الادخار والتأثل، لأن ذلك يحصل طبيعياً في نطاق نظام يضمن استمرار الملكية، في حين أن التقشف في الحال الثانية يهدف صراحة إلى التستر، إلى إخفاء الثروة توقياً للغصب. فلا يفلت المال المذخر من الإهلاك، حسب تعبير ابن خلدون، إلا

مصادفة. لا ينتج التراكم عن التوفير إلا في إطار الأمن والاستقرار.

ونفس المنطق يتحكم في ما يسمّى بالتشبث بالمعروف ومحاربة البدع، مما يكون مانعاً للتجديد. يطالب المرء بالوقوف عند «المعروف» لأنه ضمانه الوحيد ضد التعسف والجور. إن صاحب السلطة هو أصل البدع. يخرج كل يوم بقانون يحاكم على أساسه من لم يعمل به مسبقاً. الحماية الوحيدة هي دعوة الجميع إلى التقيد بالموروث، لأنه قارّ على كل حال. يصبح السلوك الاتباعي في حدّ ذاته حماية. فيمنع من المغامرة بالجديد مهما كان.

نتكلم مرة أخرى على الدولة، لكن في إطار آخر. نتكلم على الدولة كما تبدو عند القضاة والمؤرخين وكتاب الدواوين، لا على الدولة الشرعية كما يصفها الفقهاء والمتكلمون والمحدثون. نتكلم على السلوك السياسي. لا شك أن هناك مظاهر عامة تجمع إمارة ماكيافلّي وملكية مونتسكيو ودولة الماركنتيليين والاستبداد النيّر الذي دعا إليه فولتير وغيره، وكذلك الدولة السلطانية الإسلامية. لكن بما أن الرأسمالية تعايشت مع كل الأنظمة الاستبدادية المذكورة سوى النظام الأخير، فلا بد أن هذا يحتضن موانع ونوافي للاقتصاد الرأسمالي. هذا ما حوّم عليه أنصار النظرية الڤيبرية. الدولة في أراضي الإسلام كانت باستمرار دولة استملاك، وبالتالي دولة ترف واستمتاع. ترى في مكاسب الرعية **مادّة** استهلاكية. فكانت فئات المجتمع تعمل للحفاظ على ما لديها أكثر مما تفكر في إنمائه. لم يستقل الاقتصاد عن السياسة ولا المدينة عن الدولة. لم ينشأ فيها قضاء ينظم التعامل بين سكانها بدون تدخل من الأمير أو بتدخل خاضع لشروط وقواعد مضبوطة. لم يستقل القضاء، مادياً ومعنوياً، فيصبح قادراً على مراقبة الإدارة وجهاز الأمن. كان تدخل الأمير وارداً باستمرار. إذا عدل حسنت الأحوال وانتظمت، إذا ظلم وجار فسدت الأوضاع وتعطلت المعاملات. ولم يكن في استطاعة أحد أن يتنبأ لا بدوام العدل ولا باستمرار العسف والجور. فلم يبق من وسيلة سوى الصبر والتوكل. أما التقدير المعقول فغير وارد.

من يقرر هذه الأمور؟ طبعاً الباحثون الغربيون المتأثرون باجتماعيات القانون والأخلاق العامة. هل يقررونها وحدهم؟ واضح من كل ما سبق أنهم لا يفعلون في

الغالب سوى نقل أحكام ابن خلدون إلى لغات العصر. ومما يجب التنبيه عليه أن نظرية الدولة الاستبدادية الإسلامية موجودة عند مونتسكيو الذي اعتمد في رسمها على ما كتبه السفراء والرحالة الأوروبيون عن الامبراطوريات العثمانية والفارسية والمغولية. وعندما اكتشف الغربيون ابن خلدون في أواسط القرن الماضي فكأنما كان يؤكد ما قرره مونتسكيو.

التوافق بين التحليلات الخلدونية والاستشراقية أمر لا نزاع فيه. لا يمكن معارضة الثانية دون البحث في صلاحية الأولى.

لا بد إذن من طرح السؤال التالي: هل كانت سمات الدولة السلطانية موانع فعلية جعلت المجتمعات الإسلامية تصل إلى مستوى معين من العمران ولا تتخطاه أبداً، فتنحدر بكيفية تكاد أن تكون حتمية. فنسمع باستمرار «الحنيفية البيضاء تبكي وتنتحب»، ونرى كل دولة مستجدة تضع مسبقاً لنفسها سقفاً هو المعروف من زمان الصلاح؟

إذا قلنا مثل البعض إن ابن خلدون اجتاز عتبة علم الاقتصاد، فذاك يعني أن المجتمع الإسلامي دخل بالفعل عالم الرأسمال الحديث، إذ لا يتصور أن يكون كاتب قد تنبأ بقوانين علم لم توجد بعد قاعدته المجتمعية.

لماذا لم يدخل المجتمع الإسلامي عالم الرأسمال؟ هذا سؤال لم يطرحه ابن خلدون، وما كان يستطيع أن يطرحه. لكن من واجبنا نحن أن ننظر فيه لكي نتمكن من فهم مغزى كلامه عن العمران.

15. المحاسبة

حكومة اليوم هي غير حكومة الأمس. تعلم أن موازنتها هي مرآة لموازنة الأمة. وهذه تمثل محصلة موازنات الجماعات المحلية والمقاولات بشتى أنواعها والعائلات. تقدر لكل سنة الإنتاج والدخل والاستهلاك والتوفير والادخار. بل تتوقع نمو كل هذه الأمور للخمس أو عشرسنوات المقبلة،كما تحتاط من تقلبات أسواق السلع والنقود.

نفعل كل هذا اليوم وقد فعلته قبلنا أمم كثيرة منذ قرنين أو ثلاثة أو أربعة قرون حسب وضع كل أمة. والأمم التي سبقت غيرها في هذا الميدان هي بالذات التي شهدت نشأة علم الاقتصاد الحديث.

سؤالنا، ونحن نسترشد بما كتبه ابن خلدون، هو: هل كنّا نحصل على المفاهيم الاقتصادية المعاصرة ونعرف كيف نوظفها، هل كنّا نصل طبيعياً إلى النظرة الحديثة لتدبير شؤون الدولة والمجتمع، لو بقينا في نطاق المفاهيم التقليدية: الرزق، الكسب، الفضل، البركة، الحوالة، إلخ؟.

الجواب هو بالنفي يقيناً إذا فهمناها كما فهمها الغزالي وأمثاله. الخيرات نعم، لا بد من السعي إليها. تزيد بالشكر وتنقص بالظلم. هناك إذن باستمرار حساب وجزاء، عاجلاً أو آجلاً. يروي الغزالي: «قال بعضهم رأيت بعض التجار في النوم. فقلت: ماذا فعل الله بك؟ فقال: نشر علي خمسين ألف صفحة. فقلت: هذه كلها ذنوب؟ فقال: هذه معاملات الناس بعدد كل إنسان عاملته في الدنيا. لكل إنسان صحيفة مفردة فيما بيني وبينه من أول معاملة إلى آخرها..» (ص 99). من يتصور الآخرة على هذا الشكل سوى امرء لا يرى حرفة شريفة غير التجارة؟

لكن ماذا يكون الجواب لو بقينا مع ابن خلدون في حدود حساب ميزان السوق؟

قررنا أن صاحب **المقدمة** تكلم طويلاً في باب الصنائع عن العقل مبيّناً أنه ينمو بنموها. نجده يختم باب الكسب بالتركيز على الفكرة ذاتها. يعرض لصناعة الغناء مشدداً مرة أخرى على مفهوم التناسب، ولصناعة الكتابة والوراقة والحساب وكلها أمور أساسية بالنسبة للتجار، فيلخص كلامه قائلاً: «صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق يحتاج فيه إلى استدلال، فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل» (ص 769).

لم تغب هذه الفكرة عن ذهن الفقهاء الذين يبحثون في مسائل الكسب الحلال. فيحذرون التاجر من نفسه، من نباهة عقل يكتسبها تلقائياً من حرفته ويستغلها دون وعي منه للتغرير بالزبائن من أغمار البادية. إلا أن ما يعنيه ابن خلدون بالحساب والحسبان ليس قطعاً ما يعنيه الفقهاء، خاصة رجال الورع منهم،

بالاحتساب والمحاسبة. ما نودّ مناقشته في هذا المقطع هو كيف تصور ابن خلدون تطبيق صناعة الحساب (الضمّ والتفريق) على مادّة الكسب؟ هل تصوره على نمط ما تصور به تطبيق الحساب على الطبيعة، وهو موضوع الفصل السابق، وهل واجه صعوبات مثل التي رأيناها هناك؟ ما يدعونا إلى طرح السؤال هو من جهة ملاحظات ابن خلدون في خاتمة الباب 5، وسبق أن نبهنا مراراً على أهمية مواقع المفاهيم والأحكام داخل هيكل **المقدمة**، ومن جهة ثانية ما هو معروف من تلازم بين تقدم الرياضيات وعلم الاقتصاد.

في القرون السابقة على الثورة العلمية (القرن 17 م) كان الاقتصاد ينحصر في حساب النقود والأرباح داخل المؤسسة التجارية. وفتحت لذلك الغرض في مدينة فلورنسا الإيطالية مثلاً مدارس لتعليم قواعد الحساب خاصة بالتجّار.

ثم بعد أن انتشرت آثار الثورة العلمية عن طريق الفلاسفة والمترسلين وبواسطة **الأكاديميات** عمد رجال الدولة إلى تطبيق قواعد التقدير والقياس على الخيرات بمعناها الواسع كما طبقت على الطبيعة، وبالضبط على الحركة. بما أن البضائع تنتقل، تذهب وتجيء، كما تتحرك الكواكب في السماء والأحجام على الأرض، لماذا لا تضبط مداخل ومخارج حركة السلع والنقود تماماً كما تضبط أوزان المتحركات عند بداية ونهاية حركتها؟ على أساس هذا القياس والتمثيل نشأ مفهوم الحساب السياسي، ثم تطور عند الفيزيوقراط فاتخذ صورة جدول عام يلخص بالمقادير والأرقام الموارد والمصاريف، الرأسمال والفائدة. (أريك براين، **حساب الدولة**. الإداريون والمهندسون في القرن 18 م، باريس، 1994). وزاد المفهوم دقة بعد اكتشاف علم الإحصاء وحساب الاحتمال، وهذه كلها فتوحات علمية يقوي بعضها البعض. وهكذا تصور المفكرون ورجال الدولة الاقتصاد، عالم الإنتاج والمبادلة، كما لو كان طبيعة (**فيزيس**) ثانية، رديفة للأولى، وخاضعة لنفس القوانين (فون ميزس، ص 225 إلى 231 و 242 إلى 244).

ماذا يقول ابن خلدون في هذه النقطة التي نستعملها كدالّة على مدى تحكمه في مسائل الكسب؟ يقول: «أما حال الدخل والخرج فمتكافىء في جميع الأمصار. ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس. ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت

أحوال الساكن ووسع المصر» (ص 644). لا شك أن فكرة الموازنة واضحة في ذهنه. تكلم عن حسابات دار الخلافة وعلم من كتب الفقهاء والمفتين أن التجار كانوا يضبطون حساباتهم في دفاتر (**روزنامج**)، وأن كتّاب الخراج كانت لهم دربة في هذا المجال (راجع ما قلناه حول الشهرستاني وهيكلة كتابه **الملل والنحل**). لكن هذه الموازنة من أي نوع كانت؟

هذا موضوع دقيق لم يدرس عندنا بكيفية جدية، وذلك بسبب ضآلة المراجع. لا نسبة بين ما يكتب حوله عادة، وجلّه تعميم لملاحظات متناثرة يتيمة، وبين ما يكتب في الغرب منذ قرن. بل الفرق واضح بين دقة معلومات مونتسكيو عن التجارة والنقد والصرف وبين عموميات ابن خلدون. إننا نجهل الكثير عن تقنيات التجارة الإسلامية، ونعني الكيفية التي كانت تضبط بها عملياً الكنانيش، تقدر الأرباح والخسائر، تعد النقود المختلفة. ولذا وجب الاحتراس من كل حكم تعميمي في هذا المجال (انظر مادّة محاسبة في **م.س.**، ج VII، ص 7-466، خاصة بالإدارة العثمانية الحديثة، وقارن مع المادة الموالية الخاصة بمحاسبة المتصوفين).

ما يمكن أن نسجله باطمئنان هو أن فكرة الموازنة، مهما كانت تطبيقاتها لدى التجار وكتاب الدواوين، بقيت باستمرار جزئية ولم تعمّم قط. مسّت قطاعات محدودة، بيت المال لا الأمة أو المجتمع، هذا التاجر أو ذاك لا قطاع التجارة، ضيعة في مصر أو الأندلس لا ضيع مقاطعة بكاملها. ولهذا الأمر بالطبع علاقة بانعدام مفهوم سوق وطنية أو عالمية. يتضح هذا التناثر في معلوماتنا إذا ما قارنا بين الدراسات المتوافرة حول بعض البلدان العربية في القرن الماضي (مصر، تونس، المغرب) وما أنجز في اليابان مثلاً. نكتشف أن اليابانيين اهتموا بصناعة المحاسبة منذ القرن 17 م. تعلموها من الهولنديين. ترجموا الكتب الغربية وألفوا فيها بلغتهم. ثم طبقوا قواعدها لضبط الإنتاج والمصاريف. وهو ما مكّن الدارسين المعاصرين من تقدير الرأسمال القومي ومستوى الاذخار والاستثمار بالنسبة للأمة اليابانية، للدولة ولكل مقاطعة على حدة، تقديراً غالباً ما يكون في مستوى ما يعرف عن انجلترا أو فرنسا (انظر **مفهوم التاريخ**، ج I ص 136 إلى 150).

ومما يغفل عنه الكثيرون هو أن مسألة الربا تهم المؤرخ من هذا الجانب، لا من جهة النتائج الاجتماعية السلبية. كون الربا يضرّ المسكين المحتاج، فيجب تحريمه، هذا حكم تلتقي فيه كل الشرائع منذ أن اخترع النقد، بل منذ أن شاع الرهن واستفحل من جرائه الاسترقاق، أي منذ القرن 5ق.م.، فيما نعلم من تاريخ اليونان وقبل ذلك التاريخ بدون شك في مناطق نجهل أخبارها.

يقول مونتسكيو: «إذا لم يكن للمال أجرة تؤدّى على استعماله، فلا أحد يرضى بقرض لغيره، فيقعد التاجر على ماله. ويبدو أن شريعة الإسلام لم تميز بين الربا (usure) والقرض بالفائدة» (22.19.684). ما يهمنا في هذه الملاحظة هو ما يتفق عليه الاقتصاديون قديماً وحديثاً (انظر ملاحظات كينز عن تاريخ مفهوم الفائدة، ص 317؛ وفون ميزس، ص 512). إن المال، بصفته قياس المتمولات، البضائع والذخائر، الرأسمال والعمل، لا بد أن تكون له قيمة وهي الفائدة الطبيعية عند البعض، ولاستعماله أيضاً قيمة تزيد أو تنقص، سواء أسجلنا ذلك أو تغافلنا عنه. مثله مثل سائر العوامل الداخلة في الإنتاج. لكي تستقيم المحاسبة لا بد أن تؤدى على استعمال المال أجرة، حتى وإن كان المستعمل مالكه نفسه. فتقدير أجرة المال، وهو رأسمال مذخر لا يختلف في شيء عن تقدير قيمة البضاعة عبر تحولات السوق. أما المستفيد من تلك الأجرة، هل يأخذها صاحب المال أم يتبرع بها على غيره، فهذا شأن آخر خاضع لقانون لاعلاقة له بقانون الاقتصاد.

لا نقول إن إجماع العلماء في ظروف معينة على منع الربا، مع تحديد معناه في معاملات مخصوصة، كان هو المانع لكي يحصل التقدير المذكور، إذ هذا أمر حاصل بالضرورة، وعى به المرء أو لا. والفقهاء أنفسهم يعترفون بذلك إذ يحذرون من وقوعه والتاجر ساهٍ عنه فيكون مرابياً رغماً عنه. إلا أننا نقول إنه يجب الاعتراف أنه أقعد أصحاب النظر من المسلمين عن التعمق في التقنيات الحسابية المرتبطة بذلك التقدير. نقول جميعاً إن قانون الإرث في الإسلام (الفرائض) شجع الباحثين على ابتكار طرائق مختصرة للقسمة، مما دعاهم إلى التحكم في مسائل الكسور. فلماذا لا نقول بالمقابل أن العكس حصل في مسألة **الربا**، وأنه لو تمّ التمييز نظرياً بين تقدير الفائدة على الرأسمال بعد الاستثمار وبين الربا كاقتضاء

وتملّك، أي بين الربا الطبيعي، الحاصل ضرورة في مجتمع يعمل وينتج ويذخر، والربا كاقتضاء لذلك الفائض، لفتحت الأبواب أمام حيسوبي المسلمين لكي يبحثوا عن طرائق غير التي كانت معروفة في زمنهم، عن حساب لم يكن في إمكان أحد أن يؤسس علم الاقتصاد بدونه؟

16. الحسبان

بجانب الحساب يستعمل ابن خلدون كلمة حسبان ويعني به نفس الشيء (ص 429). إلا أنه يريد أحياناً معنى آخر يساوق تعريف التجارة بأنها مغامرة وربما مقامرة. فالمعنى هو إذن حسن التخمين. يفكر التاجر أولاً في حفظ ما عنده، لكنه يأمل أن تنمو تجارته. كيف؟ بالحوالة. تنمو التجارة نتيجة ظروف طارئة مواتية، من طقس ملائم أو أمن شامل أو عدالة منتظمة. وكلها أحوال قابلة للتغير في أية لحظة. والعكس صحيح كذلك. فيحسن أن تكون للتاجر حاسّة يستبق بها غيره لرصد حصول تلك التقلبات الطبيعية أو البشرية أو المزاجية. لذا يربط ابن خلدون الحسبان **بالسعد**، في الاستعمال العامّي المغربي على ما يبدو.

الحسبان هو إذن استغلال طوارىء **الزهر**.

يستتبع أن مفهوم الاحتمال، تقدير حظوظ حصول الشيء أو عدمه حسب قواعد مضبوطة، غير وارد في مثل هذا المحيط، لأن الحسبان المذكور يتطلب استقامة الوضع المفترض وثبوته[1]. قلنا في فصل سابق إن التوقيف حاصل في الطبيعة، وعلى أساسه ينوي ابن خلدون تشييد علم العمران، ومع ذلك تعذر ظهور حساب الاحتمال لأسباب ذات صبغة كلامية. نفس الأسباب تعمل أيضاً على مستوى الاقتصاد (ميدان المكاسب) بجانب عوامل رديفة تزيد من قلة حظوظ حساب الاحتمال في المجتمع الخلدوني (قارن مع ما يقوله أرنست كومه في دراسته القيّمة: هل ظهرت نظرية الاتفاق اتفاقاً؟ مجلة **الحوليات**، 1970، ص 574

---

(1) تتمة لما جاء أعلاه ص 143. لاحظ أن كلمة (hasard) عربية الأصل (الزهر) لكن العلم (la science du hasard) الناشىء في فرنسا أثناء القرن 18م غربي محض. مما يدل على أن علم الاشتقاق اللغوي لا ينفع في دراسة تاريخ العلوم.

إلى 598). تلك العوامل الرديفة هي المتعلقة بطبيعة الدولة السلطانية وغياب جهاز تشريعي مستقل وقضاء خاص بالتجار. في هذا المحيط لا يعدو مفهوم الحسبان التحسب والاحتراس، لكنه في نفس الوقت يشير إلى أن التاجر، وبعامّة الرجل المكتسب المتمول، في حاجة دائمة إلى ترقب وتقدير، إلى استحضار نتائج مبادراته. وهذه الإشارة، وإن بقيت عقيمة، هي التي تهمنا فيما كتب ابن خلدون. نسجلها بل نستثمرها ونقول: إذا كان المحيط الاجتماعي آمناً منظماً قارّاً، إذا كان عادلاً في عبارة الفقهاء **يحتمل** أن يتحول الحسبان إلى حساب الاحتمال. أما إذا كان المحيط غير منظم عرضة لثورات مباغتة فيبقى التقدير في مستوى الحسبان أي التخمين العشوائي.

لننظر الآن فيما يقوله ابن خلدون عن حوالة الأسواق، عن تأثل العقارات، عن دورة الجباية والعطاء، عن الدولة أم الأسواق كلها... نلاحظ أنها تتضمن كلها مفهوم الزمن باعتباره مجال أو ملاك التقلب. فيظهر الكسب كما لو كان من توابع الزمن أو الدهر أو القدر أو البخت أو السعد. عندما يقول مع الفقهاء الرزق مقدر ـ وهنا يتساوى الكسب والرزق ـ فالعبارة تحتمل أكثر من معنى، ومن بين معانيها أن الرزق قدر. والقدر، بالنسبة للبشر، مجسد في الزمن.

الكسب سعي، والسعي حركة، والحركة لا تكون إلا في أحضان الزمن. يرصد ابن خلدون ظاهرة الدورة على مستويات شتى: دورة الزراعة، دورة التجارة، دورة المال (يكون جامداً ثم يحرك فيغلّ)، دورة الدولة، ودورة العمران.. لكن كيف يتمثلها؟ هذا هو لبّ المسألة. هناك فرق جوهري بين أن تتمثل الدورة على نمط طبيعي (الكواكب والفصول) أو على أصل اصطناعي، ناعورة الماء مثلاً. هذا التمثيل الثاني الناتج عن تقدم الفيزياء التجريبية، وعن تفكيك الآلة المحركة إلى أجزاء يرتبط بعضها ببعض فيكون الجزء دفاعاً ومدفوعاً في آن مع تحديد نقطة ارتكاز القوة المحركة، هو ما نجده عند الاقتصاديين بدءاً بآدم سميث. أما التمثيل الأول فهو الغالب عند الكتاب السابقين على نشأة علم الاقتصاد، وبالطبع هو المعتمد عند ابن خلدون.

نكتفي في هذه المسألة المعقدة بإشارات جدّ مقتضبة يسبر غورها من يهتمّ بأصول المفاهيم.

نقول إن مفهوم الاقتصاد، مهما تكن النظرية الملتصقة به (المركنتيلية أو الليبرالية أو الاشتراكية) يقتضي بالضرورة نظرة معينة إلى الزمن، تماماً كما أن مفهوم الفيزياء، مهما اختلفت الاستدلالات والتطبيقات، يقتضي تناولاً معيناً للمكان. لا يمكن أن ينبني علم اقتصادي متطور على مفهوم غامض أو ناقص عن الزمن. باعتماد هذه القاعدة نحترس من التأويلات البعيدة. ندرك في الحين الوارد وغير الوارد في مقال أحد كتاب الماضي، وإن أدرك شأو ابن خلدون.

ورث هذا الأخير مفهوماً معيناً عن الزمن، نجده مفصلاً عند ابن حزم والغزالي وابن تيمية. قد يقال إن غير هذا المفهوم موجود عند ابن رشد، لكن لا ندري هل تولاه ابن خلدون أم لا، لأننا لا نعلم يقيناً أنه اطلع عليه. قد يتخيل بعضنا أشياء كثيرة انطلاقاً من تلمذة ابن خلدون للآبلي، لكن لا حجة في كل ذلك. الراجح عندنا هو أنه لزم آراء المتكلمين حيث تلتقي مع مواقف أهل الحديث. وعند هؤلآء جميعاً الزمن، مثله مثل المكان، محدود من طرفيه. الزمن محدود وهو في نفس الوقت غير معدود. وهذا الموقف المبدئي لا يتعارض، رغم الظاهر، مع تقدم العرب في صناعة ضبط الساعة. لم يكن المفهوم العلمي يستخرج من التجربة العملية. إن الموقف الكلامي هو الذي يتحكم في توليد المفاهيم.

إن مفهوم الزمن، كما حرره المتكلمون، حدّ بطبعه تصور ابن خلدون للاقتصاد كنظام حركي مستقل لإنتاج الخيرات المادية وخزنها وترويجها بعد حين، بحيث تتضح للناظر العلاقات بين دورة وأخرى، بين الرأسمال والعمل، الإنتاج والفائض، الأجرة والفائدة، الخ. وذلك في نطاق الدولة والمؤسسة والبيت...

قد يكون هذا العارض وحده مانعاً، حتى وإن تحققت ظروف اجتماعية مواتية، لاستقلال الإنتاج عن الاستهلاك، الاقتصاد عن السياسة. وبما أن الظروف الاجتماعية لم تكن مواتية في عهد ابن خلدون، فمن الواضح أن لا شيء كان يدعوه لإعادة النظر في مفهوم الزمن.

نستطيع أن نقول إنه، كسائر المفكرين المسلمين، لم يكن ليتصور **عدّ اللامحدود.** لم يتحكم في مفهوم الزمن وبالتالي في مفهوم المحتمل. كيف يتوهم

متوهم حسابْ الاحتمال في هذا الوضع، وبالتالي كيف تحضر في ذهنه فكرة اقتصاد مستقل عن الدولة؟ فبقي الحساب يعني المحاسبة والحسبان.

17. المحتمل

هل عقل ابن خلدون مسائل الرزق والكسب في ما عقل من مسائل العمران؟ لا يمكن القطع في هذه النقطة. عقل ما عقل في حدود.

لكن نستطيع أن نؤكد أنه استهدف العقل. فكان في مشروعه، ورغم تصريحاته، مساوقاً للفلاسفة وللمعتزلة، ومن خلالهم، لحكماء اليونان. من يشك في الأمر بعد مقارنة أقواله بأقوال الغزالي في **الإحياء**، حيث لا يكفّ هذا الأخير عن ترديد حكايات الفقراء، أصحاب القناعة والتقشف، وكأنها أوجب الواجبات على كل مسلم ومسلمة، دون الانتباه إلى ما ينتج عنها حتماً من عواقب خطيرة على المجتمع؟ لو طبقنا اليوم أقل القليل مما يدعونا إليه على مستوى العدل فقط، دون التماس الإحسان أو الإشفاق على الدين، لتركنا الحياة الاقتصادية كلها بأيدي غير المسلمين. يدعونا إلى الاقتصار على 10 صنائع فقط لأنها كانت أعمال الأخيار من السلف (ص 95). ينهانا عن أية مبادلة تتمّ مادّةً بمثلها، عن الاحتكار بمعنى اشتراء بضاعة رخيصة لبيعها عند الغلاء. ينصح أن لا نكون أول من يدخل السوق وآخر من يخرج. بل ينصح بالمغادرة متى حصلت الكفاية. يروي: «تملك دانقاً وتطلب العمل؟» (ص 97). بمثل هذه الأقوال يستدل تلاميذ ڤيبر عندما يحكمون أن أخلاقيات الإسلام تنافي الذهنية الاكتسابية، أساس النظام الاقتصادي العصري. وسبقهم فولتير بقوله: هذا قانون رهبان لا قانون أعضاء مجتمع مدني. (وهو النقد الذي قلبه، كما رأينا، عبده على النصارى).

واضح أن ابن خلدون لم يسر في هذا الاتجاه. كشف عن موانع كامنة في المجتمع الإسلامي، منافية للحوافز على الكسب وبالتالي مناقضة لروح الرأسمالية، لكنه لم يدع أبداً إليها، بل استهجنها وردّها إلى أوضاع الانحطاط والتقهقر.

بيد أنه لا يكفي أن نسجل الفرق بين الدعوتين. يجب أن نتساءل: لمن استمع

المجتمع؟ حتى لو صحّ أن ابن خلدون كان يعني بالفعل ما قرره بعده أساطين علم الاقتصاد الحديث، لم يغير ذلك شيئاً من واقع المجتمع الإسلامي الذي لم يغير سلوكه المؤدي حتماً إلى الاندحار.

قلنا إن الدولة المعاصرة عندنا، رغم ما حافظت عليه من سلبيات الماضي، تحولت شيئاً ما إلى جهاز تنظيمي. لا زالت ترمي في الأساس إلى التحكم في مصائر الأشخاص، لكنها بجانب ذلك تحاول أن تدبر الأشياء، فمزجت بعضاً من السياسة العقلية ضمن سياسة المُلك حسب التعبير الخلدوني. تُخضع أفعالها ومشاريعها للحساب بفرعيه المحاسبة والحسبان. توازن الدخل والخرج على مستواها وتطالب المؤسسات الموجودة ضمنها، عمومية كانت أو خصوصية، أن تقوم بنفس الواجب. كما تتوقع التحولات المحتملة في السنوات المقبلة من تغير في قيمة الصرف أو انخفاض في الطلب أو سوء حالة الطقس لأخذ الاحتياطات اللازمة... تلجأ إلى تقنيات استطلاعية (تعدادية، إحصائية، احتمالية) مستمدّة كلها من الاقتصاد الحديث الذي لم يتطور على أساس مفاهيم ابن خلدون. لا نستطيع أن نؤكد أن ذلك التطور كان محتملاً، وإن جاز لنا أن نتصور ابن خلدون في بداية الخط الذي أدّى إلى النظرية الاقتصادية المعاصرة. نعلم أن العالم الإسلامي الذي عرفه ابن خلدون تمادى في تراجعه العمراني، وأن الصحوات التي ظهرت هنا وهناك كانت كلها على أساس إحياء «المعروف والسنن الجارية»، وأن الدول المستجدة مرّت بدورها، بعد فترات قصيرة أو طويلة، بنفس الأدوار التي وصفت في **المقدمة**. ظل منطق الدولة يتقدم منطق الاقتصاد، الاستهلاك الإنتاج، الجباية الربح، الرزق الكسب.

بل التحول الحاصل كان في اتجاه معاكس. ونجد أوضح دليل على ذلك في كتاب ابن الأزرق، **بدائع السلك**، الذي يلخص **المقدمة** ويصححها بأقوال الطرطوشي والغزالي، كما لو كان التوفيق ممكناً. وهذا ما لم ينتبه إليه الشراح المعاصرون.

ماذا يعني عند العامّة السعي؟ المحاسبة؟ الحرص؟ الكسب؟ البركة؟ العلم؟ القسمة؟ الكتاب؟ الفضل؟ الخ... هل أصبحت تعني ما حاول ابن خلدون أن

يضمنها بعد تأويل للمأثور من الأخبار والأحاديث، أم ظلت تعني ما عناه بها دعاة الفقر والقناعة؟ الجواب واضح.

كتب الشاطبي: «أنشد الفقيه الصوفي المتخلق أبو محمد بن الناظر قال: أنشدت في النوم هاتين البيتين:

نحن قسمنا الرزق بين الورى
فأدّب النفس ولا تعترض
وسلّم الأمر لأحكامنا
فكل عبدٍ رزقه قد فرض

(**الإفادات والإنشادات**، 1986، ص 95).

إذا عمّ هذا المنطق المجتمع وأصبح كل من سعى لرزقه، مهما كان نوع ذلك السعي، مطمئناً على دخله اليومي، قد يحصل التكافؤ والتكافل، قد يعود الرزق المضمون ليصرف وينعش الطلب، الخ. لكن في نفس الوقت وبالضرورة يغيب مفهوم الإنتاج والاذخار والاستثمار من ذهن العموم. فيصبح الكل ينتظر النماء، بمعنى الزكاة والبركة، من صدق النية. نقرأ عن أحد دعاة العدالة الاجتماعية: «أما كيف يمنع الفقر المدقع فبتوفير العمل لكل قادر وتوفيته أجره، والتأمين الاجتماعي لكل عاجز والتعجيل بإسعافه.. أما التفصيلات فأمرها ميسور متى صحت النيات». (السيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص 237).

نلاحظ اليوم ما كان يلاحظه ابن خلدون في زمنه حيث يقول: «لقد شاهدت السؤّال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المآكل» (ص 644).

إن ابن خلدون باستهدافه تعليل أحوال العمران وضع نفسه بعيداً عن منطق الوجدان واتجه صوب باب الاقتصاد وإن لم يقتحمه لأسباب.

عاش في منطقة لا تعرف الاذخار الطبيعي، عكس ما هو الأمر في أوروبا الغربية وجنوب آسيا. ما يوفر في سنة يستهلك في التالية. فيعود المرء باستمرار إلى البدء.

عاش في أحضان دولة يتقابل فيها ويتجابه الأمير والمأمور، المالك والمملوك، المهلك والمنتج، المرتزق والمكتسب.. والكلمة دائماً للغالب.

عاش في مجتمع عمّته ذهنية الفقراء، دعاة القناعة والكفاية، ربما في محاولة مغلوطة لرتق الخرق بين إنتاج محدود غير مضمون واستهلاك مسيّب.

عاش في وسط انحصرت فيه الصنائع والعلوم، وانغلقت العقول. فعمّ التقليد وندر التجديد.

لكل هذه الأسباب لم تتخط صناعة الحساب، وهي الوسيلة إلى الاستدلال، حدود المعروف، المفيد للصناع والتجار المسجونين بدورهم في تقاليد عتيقة. لم تخضع الطبيعة إلى قياسة لأن تلك كانت بدعة ومغامرة لم يكن المجتمع في حاجة إليها. كذلك لم يخضع المال، بمعنى كل منتج ومقتنى، إلى حسبان، إلى مقارنة دقيقة بين توقعات معقولة واحتمالات قريبة، لأن المجتمع بقي في حدود تجارة بسيطة، تتناقص يوماً بعد يوم لأسباب كثيرة خارجة عن إرادة التجار. فلم يكن من داعٍ لتصور حساب غير ذلك المطبق منذ أجيال. لماذا تقدير المقدّر مسبقاً، حسب تقريرات المتكلمين، إذ يمكن في كل لحظة الكشف عنه؟ هل يتساوى الاحتمال، وإن كان حسب طرائق مضبوطة، وإدراك الواقعة عيناً ويقيناً بمسلك أقرب وأوثق؟ يطبق الحساب على الحاصل المحقق، أي الموجود المحدود، وأما المتوهم المتوقع، ما لم يحصل بعد، فذلك لا يعرف يقيناً إلا بالكشف. ونعود هكذا إلى موقف ابن خلدون من مسألة المكشوف والمحجوب.

يبدو لنا إلى يومنا هذا ابن خلدون في صورة أحد رواد العقل، لا لأنه اكتشف قبل غيره قوانين علم لم يتصوره مستقلاً عن سياسة الملك والعمران، بل لأن مجتمعه، عوض أن يتخطاه، عاد القهقرى إلى البداوات. فلم يتجاوز في أية وجهة تأويلاته، فبقي منعزلاً يتأمل الكون وينشر الألغاز.

* * *

الفصل السابع
عقل الجهاد

إن الحرب تقترب بطبيعتها من حساب الاحتمال

كلاوزفيتس

1. الحرب تجربةً ونظريةً

في الحرب هو عنوان **كتاب كلاوزفيتس** الشهير. لم يقل صاحبه فن الحرب كما فعل ماكيافلّي ومن سبقه في هذا المجال. ولم يقل علم الحرب كما فعل معظم كتاب القرن 18 م. بل ناقش آراء هؤلآء وأولئك وانتهى إلى الخلاصة «إن الحرب ليست من مجال الفنون والصنائع ولا هي من مجال العلوم، بل تدخل في نطاق الكيان الاجتماعي.. فهي لذلك أشبه شيء بالتجارة وبالسياسة». (3.145). ويقول في مكان آخر إن الحرب ترتكز على ثلاثة عناصر: العنف أولاً وهو من شأن الشعب، ثانياً التقدير والتحسب وهو من اختصاص القيادة، ثم ثالثاً النظر وهو ضمن السياسة (1.28.69)[1].

نتمعن في هذه التدقيقات، نلاحظ كيف يصرّ صاحبها على تضييق مجال قيادة العمليات الحربية وفصله عن كل ما يسبق العمليات من تجنيد وتدريب وتعبئة، الخ، وما يلحق بها من توظيف نتائج المعارك لأغراض سياسية عليا، فنتيقن أنه من المستبعد جدّاً أن يكون ابن خلدون قد وصل إلى مثل هذا الحدّ من التجريد والتنظير، لنفس الأسباب التي لخصناها في الفصل المخصص للكسب، أي لانعدام

---

(1) يعني الكتاب 1 الفصل 28. الصفحة 69. إذا لم يكن الكتاب مجزءاً إلى فصول نذكر رقم الكتاب ورقم الصفحة.

أرضية اجتماعية تدعوه إلى ذلك.

لكن، من جهة أخرى، لا يكفي ولا يفيد أن نقف عند ما قرره ابن خلدون عن المدافعة والجهاد، متعللين بأنه لم يكن في وسعه أن يتجاوز حدّه وعصره، لأن غيرنا لا يتعامل معه على هذا الأساس. منذ أن نشرت **المقدمة** والقراء يستخرجون منها دروساً يعتقدون أنها قابلة للتطبيق. هذا ما فعله ابن الأزرق عقوداً قليلة بعد وفاة مؤلفها، وهذا ما فتىء يفعله كتاب النهضة في القرن الماضي من أتراك وفرس وعرب (راجع للمؤلف **أصول الوطنية المغربية**، ف، 1977، ص 272 وما بعدها).

موقفنا في مسألة الحرب هو موقفنا المنهجي في دراسة قضايا الكسب. لا بدّ أن نوضح الحدود والموانع التي جعلت ابن خلدون يقول في مسائل الحرب ما قاله بالفعل. وهذا لا يتأتّى إلا باعتبار كل أطوار نظرية الحرب العامة، دون أن نرى في حصر النظرة الخلدونية نقصاً.

نطرح سؤالين: **أولاً** هل توخّى ابن خلدون فعلاً عقل ظاهرة الحرب؟ سؤال يتعلق بالمؤلف إذ الجواب بالإيجاب يفيد أنه يلتقي مع عامّة المنظرين السابقين واللاحقين. **ثانياً**، ماذا عقل بالضبط؟ سؤال يهمنا نحن القراء إذ يحرزنا من سوء استعمال الآراء الخلدونية وصرفها إلى دعوة أو نصيحة في حين أنها مجرد إدراك لجانب من محيط صاحبها الاجتماعي.

الحرب ظاهرة اجتماعية، شأنها شأن التجارة والسياسة. هذا ما يؤكده كلاوزفيتس بعد تأمل وفحص. وهو حكم عامّ شامل، يتحقق عند ابن خلدون كما يتحقق عند غيره. فلا تتعدى نظرة إي كان إلى الحرب نظرته إلى التجارة والسياسة. الفرق، كل الفرق، بين هذا المفكر وذاك هو مستوى ما يعرف من التجارة والسياسة والحرب.

2. ما سكت عنه ابن خلدون...

نقوم هنا بتجربة ذهنية، عادية في الحقيقة عند عامة المؤرخين. نتصور شخصاً فحص مؤلفات ماكيافلّي ومونتسكيو وكلاوزفيتس في قضايا الحرب، ثم عاد ليقرأ

المقدمة من منظور أولئك المفكرين. ماذا تكون النتيجة؟

نقول باختصار إن النتيجة إيجابية وسلبية في آن. كل شيء مهم، مما يمس الحرب، موجود ضمنياً في أبواب **المقدمة**. وفي نفس الوقت لا شيء من ذلك موجود صراحة في المكان المقرر له.

يؤكد ابن خلدون «حاجة المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة» (4.16.655). حيثما وجدت مِلكية وجب دفع الغير عنها. الحرب إذن، بالمعنى العام الجاري اليوم، هو معنى المدافعة في القاموس الخلدوني. ظاهرة الحرب من طبع البشر، ملازمة لهم في جميع أطوار تاريخهم. فلا يمكن فصلها عن العمران. يستتبع هذا أن كل ما قيل حول العمران في أبواب **المقدمة** الستة يقال عن الحرب/ المدافعة.

الظاهرة الحربية طبيعية. فيجب أن ينظر إليها في الحالين: حال العمران البدوي حيث لا نظام ولا دولة، وحال العمران المدني حيث تتعدد فتتنوع أجهزة التدبير والتسيير. وكما أن العمران البدوي يخالف المدني، فكذلك تخالف محاربة البدو محاربة الحضر؛ فردية في الحال الأول، جماعية في الثاني. لكن الدولة نفسها تنقسم إلى مُلكية سلطانية، موضوع الباب 3 المعنون بالملك الأعظم، ودولة مدنية تسوسها سياسة عقلية، جزئياً موضوع الباب 4 وهو ما يسميه ابن خلدون بالملك الأصغر. لذا تتميز حرب الحضر إلى نوعين. لا بدّ أن يكون الجيش السلطاني مخالفاً في مظاهر كثيرة لجيش مكون من سكان مدينة مستقلة، ذات عصبية مدنية (4.21.627).

بما أن الحرب صناعة فإنها تنضاف إلى الصنائع المذكورة في الباب 5. كل ما يقال عن الطبيب أو المهندس يقال عن قائد الحرب البرية، وأحرى البحرية، إذ الحرب دراية ومران، تجربة ونظر، وظيفة ومكسب.

وكجميع الصنائع فإنها تتحول مع نمو العمران إلى علم ونظر، بالبحث المتواصل عن القواعد المطردة والأصول الثابتة. فيجب أن يخصص لها فصل في الباب 6، بصفتها علماً تطبيقياً تلتقي فيه وتتلاقح علوم أساسية كالحساب والهندسة والهيئة والطبيعيات والنفسانيات، الخ...

ثم يجوز التوسع في المفهوم واعتبار كل ما يمس المدافعة من قريب أو بعيد. حينئذ يلحق كل جانب بالباب الخاص به. تمثل مقدمة **المقدمة** (الباب 1)، حيث يجري الكلام عن صورة الأرض، القاعدة **الأولى** لمعرفة الحرب، القاعدة الجغرافية التي تترتب عليها كل المظاهر الهندسية في العملية الحربية. وفي نفس الباب يعطينا النظر في مستوى التسكان وما يؤثر فيه من توليد وتغذية وتمريض، الخ، القاعدة **الثانية** الخاصة بالتجنيد. ويعطينا النظر في نظام الدولة (موضوع البابين 2 و 3)، وما يتعلق بذلك من جباية وعطاء وإقطاع والتزام، الخ، القاعدة **الثالثة** وهي مؤنة الجنود. ويعطينا النظر في مختلف الصنائع (الباب 5)، من نجارة وحدادة ونسيج، الخ، القاعدة **الرابعة** الخاصة بالعدة والعتاد. ويعطينا النظر في مستوى العلوم (الباب 6)، وما ينتج عنه من دراية عقلية، القاعدة **الخامسة** المتعلقة بتدبير العملية الحربية نفسها، ونعني بها ما يسمى عادة بالخطة وما يندرج تحتها من احتراز واستخبار واستطلاع وتحسب. وأخيراً يهدينا النظر في كل هذه الجوانب مجتمعة إلى تحديد المفاهيم المؤسسة لمضمون كلمة الحرب من دفاع وهجوم، هدف ووسيلة، عنف وسياسة، وبكيفية أوجز إلى تمييز الحرب كصناعة أي كمجموع قواعد، عن الحرب كمذهب أي كمجموع دروس ونصائح، والحرب كنظرية أي كمجموعة من التعريفات والتحديدات المجردة. فنصل إلى خلاصة كلاوزفيتس: نظرية الحرب هي وضع ما يمليه العقل السليم في صورة معادلات حسابية.

إذا التفتنا إلى المادّة فقط لاحظنا أنها واحدة لا تختلف، أكان همنا فهم ظاهرة الحرب أو ظاهرة السياسة أو ظاهرة العمران. ما يختلف هو المنظور. فيصح القول إن كل من تأمل شؤون الحرب وكتب فيها، من ثوقديد إلى ماكيافلّي إلى كلاوزفيتس، تكلم في نفس الوقت ولو ضمنياً عن السياسة والعمران. لكن هل يصح العكس؟ هل يحق الادعاء أن كل مفكر تأمل شؤون العمران نظر ضمنياً في مسائل الحرب؟ هل ساهم كل من أرسطو ومونتسكيو وأوغست كونت وماركس ودوركهايم في نظرية الحرب بمجرد أنهم أسسوا قواعد علم الاجتماع؟ لا أحد يقر بهذا، وإن اعترف الجميع أن هؤلآء المفكرين تعرضوا إلى جوانب مهمة من

ظاهرة الحرب. ندرج ثوقديد ضمن مؤسسي نظرية الحرب لا بصفته مؤرخاً بل لأنه كان أحد قواد الحرب في أثينا. وندرج ضمنهم ماكيافلّي لا بصفته مؤلف كتاب **الأمير** بل لأنه حرّر كتاباً يحمل عنوان **فن الحرب**. يوجد إذن فرق بين من يوجه نظره إلى الحرب كصناعة متخصصة، فينظر إليها كقائد ميداني، ومن ينظر إليها كإحدى مستتبعات العمران ومظاهر السياسة. وهذا ما جعلنا نقرر، فيما يخص ابن خلدون، أن عناصر النظرية موجودة عنده دون أن يكون للنظرية ذاتها وجود.

بل نرى صاحبنا ينكر في النهاية إمكانية وجود نظرية قارّة ومفيدة في هذا الأمر. وهذه هي بالضبط النقطة التي تهمنا. لماذا لم يسلك ابن خلدون مسلك ثوقديد قبله ومسلك ماكيافلّي بعده؟ نعني بالطبع المسلك النظري لا الأحكام الجزئية التي يشترك فيها الجميع. المهم لدينا هو مرة أخرى تحديد **المانع** الفكري لتمحيص نظرية في موضوع معين رغم توافر العناصر اللازمة لبلورتها.

3. ... وما صرّح به

ماذا يقول ابن خلدون بالضبط عن الحرب/ المدافعة؟ ما هو المتن الخلدوني في هذه النقطة بالذات؟ نعني بالمتن التقرير الصريح الخاص بشؤون الحرب دون غيرها. فهو بهذا المعنى مقتضب لا يتعدّى 15 صفحة تحمل عنوان: «في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها» (3.37.479-93). ننبه مرة أخرى على موقع الفصل داخل **المقدمة**. يقول مؤلفها: «هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية. وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية. نتكلم عليها في أماكنها بعد وظيفة الجهاد، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه، إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالباً في السلطانيات» (ص 400). جاء الكلام على الحروب، داخل هيكل **المقدمة**، في الموقع المخصص عادة في كتب الفقه للكلام على الجهاد. إلا أن ابن خلدون، إذ يعتبر أن وظيفة الجهاد قد اندثرت، أعرض كلياً عما يُبدي فيه الفقيه ويعيد مع أنه لم يعد مناسباً لأحوال الوقت. فلم يبق لديه (أي

لابن خلدون) إلا مادّة ضئيلة حاول أن يرتبها في أبواب فرعية ترك بعضها شبه فارغة.

قد نستغرب من ضحالة المادة الخلدونية حول الحروب مع أنه شيّد نظريته كلها على أساس عدوانية الإنسان الغريزية. كل عمل بشري، كل تحرك، كل نشاط، إنما هو هجوم أو دفاع، تطاول أو احتراس. هذا هو سبب ما أشرنا إليه من أن كل ما يهم الحرب يوجد ضمنياً في سائر أبواب **المقدمة**. فلم نعد نجد في الفصل المخصص للحروب إلا العموميات.

يبدأ ابن خلدون بالكلام على أهداف الحروب. فيميز أربعة أنواع: اثنان غير شرعيين هما حرب الغيرة وحرب العدوان، واثنان شرعيان هما حرب الجهاد وحرب الفتنة. ملاحظتنا على هذا الترتيب المتأثر بنظرة الفقهاء هو أنه لا يمكن من تمييز الجهاد عن أنواع الحرب الأخرى. وكذلك فصل الحروب الهجومية عن الدفاعية، الداخلية عن الخارجية، الخاصة عن العامة. واضح أن صاحبنا متأثر هنا بما عرف من أحوال شمال إفريقيا والأندلس، حيث تكثر المناوشات بين القبائل وتتوالى **حركات** السلطان ضدّ الخارجين عن طاعته، حيث تهاجم القبائل المجاورة المدن ويتنافس الأمراء على السلطة. فيحار الفقهاء في مسألة الوضع الشرعي لكل محارب. متى تكون حرب الأمير الفلاني جهاداً، فيكون خصمه باغياً، فتلزم المعونة ويتحتم الخروج وعدم القعود؟ (انظر في هذا الباب فتاوى كثيرة جمعها الونشريسي في كتاب **المعيار**).

بعد أن ميز الحروب إلى أربعة أنواع من جهة الغاية، يعود ابن خلدون فيميزها إلى نوعين فقط من جهة التعبئة: الحرب بالصف الخاصة بالعجم وحرب الكر والفرّ الخاصة بالعرب أي بالبدو، مؤكداً في ملاحظة عابرة أن الأولى أوثق وآمن لأن «المقصود من الصف هو حفظ النظام» (ص 480). يجب الانتباه إلى أن هذا التمييز لا يخص العرب والعجم، بل يهم أيضاً عرب الجاهلية وعرب الإسلام، فتكون حرب الفتوحات الإسلامية، تلك التي يتكلم عليها القرآن، حرباً بالصف. وهذا ما يؤكده ابن خلدون. حرب الكر والفر هي حرب الجاهلية، قبل وبعد الإسلام، عند العرب وعند غيرهم من البدو كالبربر والأكراد والأتراك، حرب

العمران البدوي المناقض بطبعه للعمران المدني. هذا تمييز يسير جلياً في سياق **المقدمة** العام. حرب العمران المدني هي الحرب بالصف لأن الهدف منها المدافعة عن المكتسبات أي عن آثار وثمرات العمران، فيما الهدف من حرب العمران البدوي بالكرّ والفر هو الخطف والغصب. إلا أن هذا التمييز بدوره لا يتيح الفرصة لتوضيح مفاهيم جوهرية في نظرية الحرب يجمعها معنى التكافؤ. تقول النظرية إن الحرب لا تخضع لقوانين معقولة إلا إذا افترضنا أنها تجري بين قوتين متكافئتين تنظيماً وتسليحاً وحماساً، أي داخل نفس العمران. أما إذا كان التصادم بين قوتين مختلفتين تمام الاختلاف، فلا تدخل بحال تحت ضبط العقل، إذ تعدّ من باب الكوارث الطبيعية التي لا ينفع فيها التأهب والتحسب. فلا تستحق أن تسمى حرباً وإن أفرزت في النهاية نتائج الحرب من انتصار أو انهزام، من تقدم أو تراجع، من حماية أو إتلاف أرواح وممتلكات. وفي هذه الحال لا يمكن التمييز بين الهجوم والدفاع، بين الحرب الخارجية والأهلية، بين الحرب والحريب (حرب العصابات في تعبير اليوم). ومن ناحية أخرى لا يمكن هذا التمييز التقليدي من ربط نوع الحرب بوضع المحارب. الحرب بالكر والفرّ هي أساساً حرب فرسان في حين أن حرب الصف هي حرب مشاة. فيكون التحرك على ميدان القتال، ما يسمى بالتكتكة، تابع للمركوب. ما يقوله ابن خلدون ويربطه بالنظام الاجتماعي، بالبداوة، يقوله غيره ويربطه بركوب الخيل (انظر زينفون في **كتابه عن الخيل** وماكيافلّي في كتابه **فن الحرب**). بهذا الاعتبار يكون التاريخ الوسيط، الإسلامي وغير الإسلامي، عهد تألق سلاح الخيالة في حين أن التاريخ القديم هو عهد تألق سلاح المشاة والتاريخ الحديث عهد سلاح المدفعية.

من الواضح أن نظرية ابن خلدون حول العمران منعته من التعمق في مسألة الحرب. وهذا ما يدل عليه دلالة قاطعة موقفه من نتائج المعارك. يؤكد مراراً: «أن الظفر في الحروب إنما يقع بأمور نفسانية وهميّة، وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلاً به لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية» (3.49.532) يفرق في هذا الأمر بين أسباب ظاهرة، وهي «وفور الجيوش وكمال الأسلحة واستنجادها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف وصدق القتال»، وهذا كله خاضع للموازنة والحسبان

ووثيق الصلة بمستوى العمران، وأسباب خفية هي «خدع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشانيع والتقدم إلى أماكن مرتفعة»، وهذه تعود في النهاية إلى التعقل وحسن التدبير. وقد تتوافر إذن كل أسباب النصر، المادية وحتى المعنوية (صدق القتال) ولا يتحقق مع ذلك بسبب حدوث أمور وهمية لا يتحكم فيها المرء، تلعب لصالح عصابة قليلة ضد جيوش وافرة العدة والعدد. لكن الأسباب الظاهرة والخفية معاً معلومة وقابلة للحصر لأنها كلها بشرية الأصل: الظاهرة واضحة للجميع والخفية خفية عند أحد الجانبين فقط وهو المهزوم. فلو انحصرت فيها مسألة الفوز لما كان في الحرب سرّ، أي مفاجأة ومعاكسة النتائج للأسباب: ومعروف أن الواقع عكس ذلك. يقول ابن خلدون: «لا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والاتفاق» (ص 490). قد يبدو للقارىء أن البخت عبارة عن تأثير الأسباب الخفية بالنسبة لمن لم يتوقع الهزيمة. وهذا ظاهر كلام ابن خلدون نفسه: «ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت» (ص 491). لكننا نراه في موضع آخر يتجه غير هذا الاتجاه، وذلك عندما يتعرض للفتوحات الإسلامية. إن جيوش الفتح كانت تحارب على شاكلة العجم، بالصف المرصوص. فكانت الحرب من هذه الزاوية حرباً مدنية، خاضعة لقانون التكافؤ. إلا أن المفروض في هذه الحالة هو أن تستولي الدولة الإسلامية المستجدة على الدولة الفارسية المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة. فكانت معركة القادسية ونتائجها خارقة لتلك القاعدة. لا بدّ حينذاك من تصور أسباباً سماوية لا هي من قبيل الظاهر ولا حتى من قبيل الخفي: «سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصاراً بالإيمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل. فكان ذلك خارقاً للعادة المقررة» (3.49.537)[1].

في هذه النقطة بالذات يتأصل موقف ابن خلدون من الجهاد في زمانه. إن صدق النية، المفروض في الجهاد، لا يكفي في رفع الحروب اللاحقة إلى مرتبة حروب الفتح. هناك أسباب سماوية تجعل من هذه معجزات قواطع لعوائد الخلق

(1) قارن مع تحليل مونتسكيو في هذا الشأن **روح القوانين** (9.8.579). هنا أيضاً، كما في قضية الإعجاز، يميل ابن خلدون إلى نظرية الصرف.

فلا يمكن لأحد التنبؤ بحدوثها مجدداً متى صدق العزم وتمحض الإيمان عند المجاهد. أصبحت الدعوة الدينية في ظروف الوقت، قوة مادية أو سبباً ظاهراً يزيد الدولة قوة على قوة العصبية الجاهلية (3.5.279)، فلا تغير شيئاً من واقع المجابهة ولا تجعل منها جهاداً بالمعنى الحقيقي.

هذا أهم ما جاء في **المقدمة** حول الحرب بالذات، إذا ما صرفنا النظر عن استطرادات كثيرة مأخوذة من كتب الفقه والأدب والتي تتعارض جلياً مع المنهج الخلدوني العام.

نرى بوضوح أن المسكوت عنه في هذا الباب أهم من المصرح به، كما لو كان اهتمام المؤلف بالقضية كلها عرضياً استتباعياً. كيف نعلل هذا الإهمال البيّن ونحن نعلم أن ابن خلدون يعدّ من المؤرخين، بل الكتاب المسلمين القلائل، الذين اكتسبوا خبرة في هذه الميادين بسبب علاقته بسلاطين بني مرين وبني عبد الواد ومكوثه الطويل بين قبائل المغرب الأوسط؟

يقول: «بلغنا أن الترك قتالهم مناضلة بالسهام» (ص 486). كتب هذه العبارة قبل أن يذهب إلى المشرق. لو كان يعتبر أن فن الحرب يستحق الاهتمام لانكبّ على دراسة تنظيم الجيش المملوكي عندما استقر في القاهرة ومقارنته بغيره. ولو فعل لرأى أموراً كثيرة تخالف ما عرفه في المغرب والأندلس وما قرأه عند الإخباريين، ولتوصل على أقل تقدير، فيا يتعلق بنظام ودور الجيش المرتزق، إلى نظرية ماكيافلي ولاتّضح له أن مظاهر حربية كثيرة ربطها هو بالبداوة في حين أن النظر والمقارنة يدفعان إلى ربطها بالارتزاق، أي إلى اتخاذ الحرب صناعة وكسباً داخل أي نظام اجتماعي.

بل المحير هو عدم توظيف ابن خلدون معلوماته التاريخية. لم يتعدّ التمثيل عنده نطاق شمال إفريقيا والأندلس مع إطلالات على حروب الفتح، مع أنها عنده خوارق لا يجوز القياس عليها لإثبات عادة مستقرة. لا ذكر عنده في الباب المدروس هنا للحروب الصليبية في الشرق والغرب ولا لحروب الأتراك والفرس. ما هو أصل هذه النواقص والسلبيات؟ يبدو أن الحاجز عنده هو موقفه من الجهاد. هذا ما يجب الآن التعرض له بتدقيق، لكن قبل ذلك، وزيادة في الإيضاح، نقوم مرة أخرى بمقارنته بغيره.

4. ماكيافلّي وفن الحرب

أفرد الكاتب الإيطالي للمسائل التي تهمنا هنا مؤلّفاً بعنوان **فن الحرب**، لخص فيه من جهة العبر التي استخرجها من دراسة التاريخ (أثينا، روما، المدن الإيطالية)، ومن جهة أخرى ما لاحظه شخصياً من أحوال زمانه (**الأمير، الرسائل السفارية**) ومن أوضاع حامية وطنه، فلورنسا، عندما كانت جمهورية وكلّف هو بالتجنيد والتدريب. مع تغير الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والتقنية في أوروبا أثناء القرون الثلاثة التي تلت وفاته، ومع أنه لم يصل إلى مستوى منظرين لاحقين، فإن كتابه لا يزال إلى يومنا هذا يجذب إليه اهتمام الدارسين. ويوجد منهم من حاول ترجمة عباراته إلى لغة العصر، إلى معادلات حساب الاحتمال ونظرية المقامرة.

لقد نبهنا مراراً على توافق أحكام ماكيافلّي وابن خلدون في كثير من الجزئيات. وبسبب هذا التوافق بالذات يجب التركيز على نقطة الاختلاف التي مكنت الأول من تصور نظرية خاصة بالحرب، مستقلة عن نظرية السياسة والتاريخ رغم تشابك الاعتبارات، وقعدت بالثاني عن تلمس ذلك. نقرأ عند ماكيافلّي: «لا تعود قوة الجيش إلى كثرة الشجعان فيه بل إلى إلتآم الجنود وانضباطهم». (2.7.772). ونقرأ عند ابن خلدون: «قد ذكر الطرطوشي أن من أسباب الغلب في الحروب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدمهم في الجانب الآخر... وليس بصحيح. وإنما الصحيح حال العصبية» (3.37.491). قد نقول عصبية هذا هي إلتآم ذاك. لكن نقرأ عند ماكيافلّي: «لا يوجد علم إلا وله مبادىء عامة هي أساس تطبيقاته» (3.7.807)، ولا نقرأ شيئاً من هذا عند ابن خلدون في مسألة الحرب خاصة مفصولة عن السياسة والعمران. المعلوم من الحرب هو ما يتعلق بالعمران وقواعده المطردة، وما فضل ذلك المعلوم فيلحق بالبخت أو بالغيب، وكلاهما لا يعلم علماً كسبياً في نظر ابن خلدون.

لم يفتأ الدارسون يختلفون إلى اليوم في تحديد ميول ماكيافلّي السياسية. هل كان جمهوري أم استبدادي النزعة؟ يحلم بإحياء جمهورية مدنية على نمط روما القنصلية أم يحبذ ظهور رجل قوي يوحّد إمارات إيطاليا بالحديد والنار ويجعل منها دولة ملكية على شاكلة فرنسا؟ درس ماكيافلّي علاقة كل جيش بالنظام السياسي

وتكلم على ثلاثة أنواع من الجيوش: النوع الأول جمهوري مثاله جيش أثينا وروما القنصلية وإلى حدّ جيش مقاطعات سويسرا. الثاني جيش سلطاني مثاله جيش اسبانيا أو فرنسا وإلى حدّ جيش ألمانيا. الثالث جيش مرتزق مثاله جيوش المدن الإيطالية. يختلف كل واحد عن سواه في الأهداف والنظام والسلاح والتعبئة، الخ... ومع ذلك وراء الاختلاف توجد قوانين عامة هي التي تدعو إلى التلوّن مع الظروف لتحقيق نفس الهدف، أي الفوز.

ولإرساء فكرة العلم هذه يلح ماكيافلّي على أن تجربة القدماء من يونان ورومان لا زالت صالحة رغم تبدل الأحوال، وبخاصة رغم اختراع الأسلحة النارية واستعمال المدفعية. الواقع هو أن ما يدفع ماكيافلّي إلى الاهتمام بروما هو مفهوم الدولة العصري. يكتشف، أو يتوهم، في روما ذلك الشعور القومي الذي مكّن انجلترا وإسبانيا وفرنسا من تكوين دولة حديثة، قوية منسجمة، والذي لم يتحقق بالقدر الكافي في إيطاليا بسبب تأثرها العميق بفكرة «الوحدة المسيحية» المجسدة في سلطة البابا.

من هنا جاءت فكرة الجيش القومي (الحامية) التي تمثل محور تأملات ماكيافلّي. يقول: «قوام الحرب هو الجند والسلاح والمال والطعام، لكن بالأول والثاني يوفّر الثالث والرابع.. عصب الحرب الحقيقي هو إذن الجند». (**فن الحرب**، 7.14.895). التجنيد يعني أساساً بعث الروح القومي في الجندي. بل الجندي ليس سوى المواطن المشبع بالروح القومي. وفي هذا الباب لا يمكن الاستغناء عن تجربة روما القنصلية إذ لم تعرف بعدها أية دولة انضباط جنودها وخضوعهم لقوانينها وعاداتها. جيش روما هو جيش قومي، جيش مواطنين مسلحين. لذا كان جيش مشاة لهم طريقة خاصة في التسليح والتدريب والتعبئة والمقاتلة. يدرس ماكيافلّي كل ذلك بدقة مستعيناً بأخبار التاريخ، سيما بأوليات تاريخ **تيت ـ ليف**، ويربط كل سمات النظام الحربي الروماني بالروح القومي وما يترتب عليه من التحام وانضباط وصدق القتال. ثم يعبر في الختام على هذه المزايا بكلمة العزيمة في معنى خاص به يشير إلى الهمّة والجد والصرامة.

من هذا المنطلق يعارض ماكيافلّي بشدة استخدام جيش مرتزق. وفي هذه

النقطة يلتقي مع ابن خلدون في كثير من الأحكام الجزئية. يقول إن المرتزقة يدّعون أنهم يتقنون وحدهم صناعة الحرب وأنهم تجاوزوا تجربة القدماء باعتمادهم على سلاحَيْ الخيالة والمدفعية. إلا أنهم لا يحاربون بصدق لأنهم ليسوا في خدمة فكرة أو شعور وإنما هم في خدمة رجل لا يربطهم به إلا العطاء. وهو موقف ابن خلدون حيث يقول: «ظن الطرطوشي إن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلّة... وكلامه لا يتناول تأسيس الدولة العامة في أولها وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب» (3.2.274). إلا أن ماكيافلّي، بما أنه يوظف معلومات تاريخية أكثر تنوعاً ودقة، يكشف عن علاقات لم ينتبه إليها، أو لم يصرح بها، ابن خلدون. يقول إن المحارب المرتزق يميل بطبعه لحرب الخيالة، لأنها تبدو أكثر رسوخاً في الصناعة وتقلّل من ضحايا المصادمات. لذلك لا تحسم الحرب أبداً ويبقي الأمير دائماً في حاجة إلى جيش مرتزق. عندما يقول البعض انها تمثل خطوة متقدمة بالنسبة لحرب المشاة، يرد ماكيافلّي أن التاريخ يشهد بالعكس، سيما في آسيا. قد يكون في مقاله نظر، إلا أنه يساير نظرته العامة في تفوق الرومان على سواهم. يعتقد إذن أن الجيش الروماني بدأ يضعف ويتراجع عندما انزلق إلى تقليد عادات الفرس أوائل التاريخ الميلادي.

يتضح الفرق بين الحربين عند الكلام على القيادة. رئيس جيش مرتزق يقود عصابة فرسان، فهو متخصص في الفروسية وفي بعث روح عصبية في المحاربين الملتفين حوله. نجد عند ماكيافلّي كل الصفات التي ركز عليها ابن خلدون، لكن عوض أن تؤصل في البداوة نراها هنا منضافة إلى التخصص الحرفي. إلا أن صناعة المرتزق محدودة بالارتزاق نفسه. صناعة الحرب هي فن القيادة، هذه قاعدة تعمّ كل الأحوال بلا استثناء، لكن قيادة جيش مرتزق، مكون من فرسان، أخص، أي أضيق مجالاً، من قيادة جيش قومي مكون أساساً من مواطنين مسلحين تعززهم فرقة من الخيالة تستعمل في مواقع ومواعد محددة. لذا، يتسع مفهوم القيادة إلى الانضباط (5.3.836) (قارن مع مفهوم **النهجوية** عند كلاوزفيتس، ص 147). ما يميز قيادة المشاة عن قيادة الفرسان هو بالضبط الروح الجماعي القومي وصدق النية.

الحرب عند الفرسان المرتزقة لعبة وعند كراديس المشاة مسألة جدّية.

يذهب ماكيافلّي إلى أبعد من ذلك جاعلاً تأثير السعد والبخت، وهو ما لا يمكن إنكاره في نتائج المعارك، يختلف في الحربين. حرب المرتزقة كلها بخت واتفاق رغم الدربة واتقان القيادة، بما ينقصها من صدق النية ومن واعز قومي. أما حرب المشاة المشبعين بروح قومي فلا تخضع للبخت إلا جزئياً. يقول: «إن الخالق لا يريد أن يفعل كل شيء لكي لا يسلب منا حرية الاختيار ويبخسنا حقنا في الشهرة والصيت» (**الأمير**، ص 369). «يتحكم البخت في نصف أعمالنا ونتحكم نحن في الباقي» (م. ن.، 365)[1].

يستخلص ماكيافلّي عبرة الماضي ويضعها في خدمة مدينة حرة هي فلورنسا. ثم تفقد المدينة حريتها، فيلتفت إلى أمير مستبدّ ويعرض عليه نفس التجربة لأن قوانين الحرب واحدة. هذا أمر وارد لأن الأمير المستبد يحكم **مدينة**، نقطة أساسية تفصل حال ماكيافلّي عن حال ابن خلدون. إذا أراد الأمير أن يكون حرّاً حقاً، مستقلاً فعلاً، فلا بدّ له أن يتحرر من تبعيته لجيش مرتزق. لا بد له من الاعتماد على جيش **مدني** ملتحم برباط القومية إن لم يكن بشعور المواطنة. وما أن نعرض عن الخيالة لنركز أنظارنا على المشاة حتى نبدل المناوشات (**الحريب**) بالحرب، الهجوم المباغت (الكرّ والفرّ) بالزحف والاحتلال والاستقرار ثم الدفاع. فنبدل بالاستتباع التفكير بالزمن، منطق الكرّ والفرّ، بالتفكير بالمكان. فتتفتح النظرية بالضرورة على **هندسة**[2]. ونلاحظ بالفعل تخطيطات هندسية كثيرة في كتاب ماكيافلّي.

ما يميز هذا الأخير عن ابن خلدون هو أنه أدرك وعقل الهدف من الحرب. الجيش عنده وسيلة لتحقيق فكرة، والفكرة عنده إرساء قواعد الدولة (مهما يكن

---

(1) هذه فكرة لا تخطر إلا على بال من توهم نظرية الاحتمال ولو بكيفية مبهمة. أما من لا يتصورها فإنه يعتقد أن دور البخت مهما دقّ كلّي التأثير، كما يُشير إلى ذلك القول في دور حبّة الرمل أو أنف كليوباترا.

(2) الحصار هندسة وكذلك مقاومته. هدف الأول تضييق المكان وهدف الثاني التوسعة. أما الهجوم الخاطف فهو جبر لأنه يحول الزمن إلى مكان، يختزل الزمن ليتوسع في المكان فيما بعد. والعلاقة معكوسة في الانسحاب الدفاعي. (هذا ملخص تحليلات كلاوزفيتس).

نظامها). المهم في تحليله ليس مفهوم الأمير بل الإمارة، إذ هدف الأمير هو الشهرة، وهذه لا توجد إلا بتقوية الإمارة. من هنا التأكيد على الهمّة والعزيمة. الفضيلة في المجال السياسي هي الإقدام، والحرب، لبّ السياسة ومحكّها ـ قضاؤها في تعبير هيغل ـ، هي بالدرجة الأولى مجال الإقدام بعد نظر وتقدير وحسبان. قد يدعو النظر إلى التريث، لكن العزم أنجع في كل حال.

قد يقال: أوليس هذا موجوداً كله ضمنياً عند ابن خلدون؟ أو لا يكفي أن نضع محلّ الدولة **الملّة**، محل الدفاع **الجهاد**، محل الروح القومي **الإيمان**؟ السؤال هو بالضبط: هل سلك ابن خلدون المسلك المذكور؟ واضح أنه لم يفعل. وضع محلّ الدولة العصبية بل جعل المفهومين مترادفين إذ قال: الدولة استقرار الملك في النصاب. وعن هذا التعريف ترتب كل شيء لديه. فوجب التدقيق في موقفه من الجهاد.

5. ابن خلدون والجهاد

ما يلفت النظر في كتب الجهاد هو عدم الإجماع على أي واحد من أحكامه. يشير ابن رشد في **بداية المجتهد** إلى ذلك فيقول إن السبب هو تعارض بين آية قرآنية وأخرى، بين آية وحديث، بين حديث وآخر، بين آية أو حديث وعمل الصحابة (ج 1 ص 303). هذه أسباب الاختلاف في سائر مجالات الفقه لكن أثرها في باب الجهاد أوضح. يبدو أن المحدثين جمعوا في كتاب واحد روايات تهمّ عهوداً مختلفة من السيرة النبوية وحروب الفتح أيام الخلفاء الراشدين وأيام ملوك بني أمية، تمس بالتالي مجالات غير متجانسة. بعضها يهم التربية النفسية تحاشياً لأسباب الضعف والتخاذل واحتماءاً من مكائد العدو، وبعضها يهم تبليغ الدعوة وبالتالي مهاجمة الكفار واكتساح أراضيهم، وبعضها يهم الحفاظ على وحدة الأمة وأمن الجماعة، مادياً ومعنوياً، بمحاربة أرباب الفتن والبدع. وكل ذلك يسمّى جهاداً في سبيل الله. المفهوم أوسع بكثير من مفهوم الحرب، لأن الهدف المتوخى منه أعلى مما تستهدفه أية حرب. هدف الجهاد أسمى من الحرب الدفاعية وطبعاً من الحرب الهجومية التوسعية، وكذلك من الحرب الأهلية وأحرى

من الحملة القمعية التأديبية. ليس المجاهد مجرد محارب، غازياً كان أو مرابطاً. فلا يحارب، ولا يجب أن يحارب، مثل الجندي العادي، إذ يلزم نفسه باتباع قوانين أسمى من قواعد الحرب المعروفة عند عرب الجاهلية وعند الدول الوثنية من فرس وروم. كلما نظرنا إلى الجهاد من زاوية واحدة، سيما إذا لم نر فيه إلا جانب الغزو، وهو ما يفعله المستشرقون (انظر مادة جهاد، **م.س.**، ج 2 ص 551 إلى 553)، أسأنا فهمه. ونسيء فهمه كذلك إذا جعلنا منه مجرد احتراس ودفاع، تربية واتقاء. الواقع هو أن ما نقرأ اليوم في فصول الجهاد من كتب الفقهاء والمحدثين هو محصلة تجربة القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، تداخلت فيها كل العناصر التي ذكرناها، الأخلاقية والقانونية، الفردية والجماعية، الهجومية، والدفاعية، الخارجية والداخلية. وبسبب هذا الامتزاج، هذه الصفة الموسوعية في مادة الجهاد، لا يمكن أن نستخرج منها نظرية حول الحرب، إذ الحرب ظاهرة طبيعية في البشر هدفها الغلبة والسيطرة والامتلاك. بل يمكن تجاوز ذلك إلى القول إن نظرية الجهاد تعارض معارضة صريحة نظرية الحرب، وإن تلاقت معها في جلّ الجزئيات (الغنيمة، معاملة القتلى والجرحى وغير المحارب، إلخ...) وفي هذا الصدد لا حدّ لمجال المقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي والقانون الروماني.

أول ما نلاحظ ونحن نتصفح كتب الجهاد ذاك الإلحاح المريب على أهميته، ذاك الحرص على الندب إليه والترغيب فيه بالإكثار من الأحاديث التي تعد بالثواب عليه في الدنيا والآخرة. كل ذلك يترك الانطباع لدى القارىء أن الجهاد أثقل على نفوس المسلمين، حتى المخلصين والصالحين، من سائر الفرائض والواجبات. هذا مع العلم أن العرب كانوا، قبل وبعد الإسلام، لا ينفكون عن محاربة بعضهم البعض، ومع الاعتقاد العام بين المسلمين أن الإنسان يميل بطبعه إلى الطغيان. وكلّما توالت القرون وتعددت الهزائم زادت النزعة الترغيبية وضوحاً، كما لو كان المسلم ساهياً باستمرار عن أبسط الواجبات، أي الدفاع عن النفس. لا يمكن فهم هذا الأمر إلا إذا قررنا أن هناك صعوبة حقيقية لكنها لا تأتي من الحرب عامّة بل من الحرب المقيدة بشروط الجهاد. وهذا هو معنى قولنا إن نظرية الجهاد لا تقود حتماً واستتباعاً إلى نظرية الحرب. نسوق هنا مثالاً واحداً. نقرأ في كتب الجهاد

أن «خفر العهد موجب لتسليط العدو». هذا واجب عام إذن بدون استثناء، لكن في نطاق الحرب العادية لا يمكن لأي قائد أن يتقيد به إذا لم تكن تحققت مسبقاً بعض الشروط، منها التفوق عند الهجوم، وتكافؤ القوى عند المدافعة. وإلا كان الوفاء بالعهد سبب التسليط، كما حصل ذلك مراراً بشهادة المؤرخين المسلمين أنفسهم.

لا شك أن ابن خلدون تأمل هذه الشبهات وأثر ذلك في تناوله مسألة الحرب. يقول: «والملّة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتّحدت فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً» (3.33. 408-9) جاء هذا التقرير في معرض كلامه على وحدة السلطتين في الإسلام واستقلال كل واحدة عن الثانية في غيره. وهو كلام متأخري الفقهاء، قد يكون فيه نظر، إلا أنه يقتضي على كل حال أن نظرية الجهاد هي نظرية الحرب في الإسلام. لكن ابن خلدون أكّد مراراً أن الخلافة انقلبت إلى ملك وأن وظيفة الجهاد بطلب بذلك. «وبالجملة اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد» (ص 400).

لهذا السبب لا يرى فائدة في وعظ المحدثين الذين يتكلمون باسم الجهاد عن شيء آخر، هو الحرب، لا يتقنون قواعده. قد مرّ بنا نقده اللاذع لكتاب الطرطوشي، **سراج الملوك**، ومعلوم أنه ليس سوى مثل على كتب عديدة دعت إلى تأليفها الرغبة في تقوية الدولة العباسية السنية في وجه الدولة الفاطمية الشيعية. تجسدت الرغبة في حركة سياسية قوية انتهت بالقضاء على دول الشيعة في الشرق والغرب وإبدالها بدولتين سنيتين هما السلجوقية والمرابطية. ونذكر بالمناسبة أن المرابطين أرادوا في بداية أمرهم، تحت تأثير الشيخ المرادي وعبد الله بن ياسين، العودة إلى الحرب بالصف، تمسكاً بما جاء في القرآن والحديث، قبل أن يعدلوا عنه، بإشارة من يوسف بن تاشفين، بعد أن تبيّن لهم أنها لا توافق ظروف الصحراء بما تتسبب فيه من ارتفاع عدد القتلى والجرحى (انظر للمؤلف **مجمل تاريخ المغرب**، 1994، ج II ص 119 و 133). ولعب الجهاد كذلك دوراً أساسياً في دعوة الموحدين كما يدلّ على ذلك الحيز الكبير المخصص له في كتاب **أعز ما**

يطلب (1985، ص 369 إلى 422). إلا أن ابن خلدون جاء بعد أن فشلت هذه المحاولة الإصلاحية، شرقاً وغرباً، فعاد لا يستسيغ ترديد وعظ الطرطوشي وأمثاله وما ينتظر منه من قلب طبائع البشر. كان يعلم بالتجربة أن شروط الجهاد لم تعد متوفرة إذ انقلبت الخلافة إلى ملك والوظائف الخلافية إلى سلطانية. فلم يعد الدافع الأساسي، ما يجعل من الحرب جهاداً، متحققاً، وبالتالي لم يعد موجب للكلام على الجهاد بمعناه الأصلي. أصبح يطلق على ما ليس من عنصره تبركاً فقط. يختم ابن خلدون تاريخ البربر بالكلام على أعمال المجاهدين في الأندلس أواسط القرن 14/8 م، فنراه يروي أفعال مرتزقة في خدمة أمراء مستبدين، وإن ارتبط ببقائهم بقاء الإسلام على أرض الجزيرة.

يتساءل ابن رشد في كتاب الجهاد من **بداية المجتهد** هل التوفيق الذي حظي به النبي خاص به وبعهده أم يعمّ أصحابه وسائر أمته. في الحالة الأولى تدخل الفتوحات ضمن المعجزات، يجوز التبرك بذكرها وتمثلها دون القياس عليها. وفي الحالة الثانية يجوز القياس عليها لكن ذلك يعني أنها خاضعة لقواعد مستقر العادة. يفضل ابن خلدون في هذه النقطة بالذات اعتماد الرأي الأولى لكي تتّسق نظريته في الحرب مع الأصول التي قررها عن العمران وأطواره. نلاحظ أنه كلما واجه واقعاً تاريخياً لا يساير أحد أصوله اعتبره استثنائياً، داخلاً في المعجزات التي لا يقاس عليها، وكثيراً ما يجد ذلك في أخبار العمران البدوي (انظر الفصل 4 أعلاه).

إن جوْهر نقد ابن خلدون لكتب الجهاد هو أنه لا يمكن في آن اعتماد الفتوحات الإسلامية كمثال يقتدى وشفعها بأخبار حروب الجاهلية والدول الوثنية من يونان وفرس ورومان، لأن العامل المؤثر في الأول منعدم في الثانية، فالمماثلة إذن غير قائمة. لا يجوز اعتماد الأمثلة الثانية، كما يفعل هو، إلا إذا حصل الإقرار بأن الخلافة اندثرت وإن إحياءها ليس بيد البشر. ومما يقوي موقف ابن خلدون أننا نقرأ عند الماوردي، وهو الداعية إلى إحياء الخلافة العباسية، في كتابه **قوانين الوزارة وسياسة الملك** (بيروت، 1979) أن الدفاع هو **أولاً** دفاع عن الأمير من الحاشية؛ ثانياً دفاع عن الأمير من أعداء أقرانه؛ **ثالثاً** دفاع عن نفسه (أي الوزير) من الحساد؛ **رابعاً** دفاع عن الرعية من القياد (ص 125 إلى 158). أين الجهاد في

كل هذا؟ أي فرق بين هذا القول وأقوال كتب الوثنيين غير المسترشدين بالكتاب والسنة؟

بناءاً على هذا لا يمكن تنظير الحرب بمعنى المدافعة إلا خارج نطاق الجهاد. وكل من مزج الأمرين، كما فعل الطرطوشي قبل عهد ابن خلدون أو ابن الأزرق بعده، عجز عن تجريد مفهوم الحرب مما يحيط به وليس منه. فيفوه بنصائح لا تفيد.

مفهوم الحرب يتأصل في الدفاع لكن على أي شيء؟ الحرب وجه من وجوه الملك لكن أي ملك؟ هنا يتحدد المُدرَك من شؤون الحرب عند ابن خلدون.

6. الحرب والملك

إذا قلنا إن الجهاد عاد خطة سلطانية في جميع الدول الإسلامية، وإذا قلنا إن السلطة هي في العموم استبدادية، فإننا نقول ضمنياً ان الحرب تعني بالأساس الهجوم والعدوان بهدف الغزو والسلب. فيصبح منطق الحرب هو منطق السطو. وهذا محور كلام ابن خلدون ردّاً على الطرطوشي: «لم ير إلا سلطاناً مستبداً بالملك عن عشائره، قد استحكمت له صفة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية، فهو لذلك لا ينازع فيه، ويستعين عى أمره بالأُجَرَاء من المرتزقة...» (3.2.275). الحرب هنا هي من توابع ولوازم الملك الذي هو على الحقيقة: «لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور»، «أحكامه جائرة في الغالب لأن العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث» (4.16.655).

نرى بوضوح كيف يربط ابن خلدون الحرب العدوانية بالاستبداد وبالجور، لا محل فيها لأي شيء يرتبط بمفهوم الجهاد. لذا لا بد أن تكون القوة الحربية لأي دولة مستبدة ناتجة إما عن عصبية في حال التأسيس وإما عن حامية (جيش مرتزق) عند التمام والاستواء. لم ينتبه الطرطوشي لأي من كل هذا لأنه كان من الأندلس «والأندلس ليس بدار عصائب ولا قبائل» (ص 274).

إذا صح هذا التحليل وجب أن يجري على قلم سائر المحللين، مسلمين أو لا،

عندما يتكلمون عن دولة الاستبداد بصرف النظر عن صبغتها الدينية. وهذا بالضبط ما نجده عند ماكيافلّي في كتاب **الأمير** (انظر الفصل 9) وفي كتاب **فن الحرب** (انظر الكلام عن جيش الفرسان المرتزقة). نجد ذلك بشكل أوضح عند مونتسكيو إذ يقول: «إن الدول الاستبدادية تهاجم بعضها البعض ولا تحارب، وأما الحرب الحقيقية فتكون بين الأنظمة الملكية [الدستورية] وحدها» (9.5.578). يقول ذلك مستخلصاً العبرة من تاريخ الفرس واسكندر المقدوني وروما في العهد القديم، وتاريخ الترك والمغول والصين في الوسيط، وتاريخ روسيا واسبانيا في الحديث. كل هذه دول سلطانية استبدادية في عرف ابن خلدون، فحروبها حروب هجوم وتخريب وإتلاف. ومما يدل على هذا الارتباط الدائم بين الاستبداد من جهة والحروب العدوانية والارتزاق والاعتماد على الفرسان الخيالة بسبب خفة الهجوم وسرعة الانسحاب من جهة ثانية، هو أنه بقدر ما تنظم الدولة على أساس قومي دستوري بقدر ما تصبح الحرب دفاعية في جوهرها، فيلغى الارتزاق ويضمر دور سلاح الفرسان. يقول كلاوزفيتس: «إن فرق الخيالة في الوقت الراهن هو السلاح الأقل لزوماً» (ص 312 و 316).

نلخص كلام ابن خلدون فنقول إن الحرب قد جرّدت من الصفة الأخلاقية والدينية التي يضفيها عليها الجهاد، وذلك يحصل حتماً كلما انقلبت الخلافة إلى ملك، فتصبح في الواقع **حرابة** عمومية أي هجمة غاصبة، حرباً خاطفة بالمعنى اللغوي. عندئذ لا تكون ناجحة إلا إذا توفرت العصبية. فينحلّ الكلام على الحرب في الكلام على العصبية والملك. ولم تبق فائدة في تكراره. هذه الحرب هي بالتعريف النشاط الطبيعي للعمران البدوي، نشاط من: «جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم». بل هي أساس العمران البدوي والباعث عليه. فلا داعي في حال تأسيس الدولة بالعصبية للكلام على حرب دفاعية إذ لا وجود لها.

تكتسي الحرب صفة المدافعة أو الدفاع بعد التأسيس والاستواء، وبالتالي بعد أن تدخل العصبية طور التفسخ والانحطاط. في نطاق الجهاد تكون المدافعة **رباطاً**، لكن لا جهاد مع الاستبداد والجور (إن كان للكلمات معنى محدّد). فالمدافعة إذن، في نطاق الإمارة، هي إحدى وظائف الوزارة كما أثبتنا ذلك مع

الماوردي. وبما أننا في طور العمران المدني هل نبدل العصبية البدوية بأخرى مدنية؟ هذا ما يعتقده البعض، ويعترف ابن خلدون أن الأمر يحصل أحياناً لكن نادراً، سيما في الدول الإسلامية. لذلك لا تكون المدافعة، غالباً، إلا باللجوء إلى المرتزقة (الذين قد يحملون تجاوزاً اسم مجاهدين). وفي هذه الحال المحارب الأنفع هو البدوي لأن: «الحضري بما قد فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأديب والتعليم فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه». فيكون: «الذين يتقربون من جند السلطان إلى البداوة والخشونة أنفع من الذين يتربون على الحضارة وخلقها» (4.18.666). يقول ابن خلدون هذا وأنظاره مشدودة بالطبع إلى الأندلس، فنفهم كيف ضاق بكلامه أمثال ابن الأزرق ممن كانوا يأملون حصول معجزة كالتي حصلت مع ظهور المرابطين تنقذ البقية الباقية من الإسلام في الجزيرة. فتعاموا عن تناقض أقواله وأقوال الطرطوشي أو الغزالي، ومزجوا هذه بتلك. لا دفاع مع الاستبداد ولا هجوم ناجح بدون عصبية: هذا مجمل ما انتهى إليه ابن خلدون وهو موافق في جوهره لما قرره لاحقاً كبار المنظِّرين في هذا الباب.

لا يَكون العنف أو الاقتتال حرباً بالمعنى النظري، معنى الدفاع والهجوم (التكتكة والسطرجة) إلا في نطاق سياسة مدنية متفرعة هي نفسها عن عمران مدني متميز بأنظمته وصناعاته وعلومه. يتحقق عندئذ التكافؤ فتتمحّص في الذهن فكرة المواجهة والمقابلة. وبما أن ابن خلدون رفض النظر في حالة وهمية، لم تعد قائمة بالفعل، حالة الجهاد، وحرص على النظر فيما هو قائم فعلاً (حروب عصبية في شمال إفريقيا، حروب مرتزقة في الأندلس)، كانت نظرته محصورة بهذه الظروف.

حصر الحرب في ظاهرة الهجوم، وبالتالي حدّها بالعمران البدوي حيث لا صناعة ولا علوم ولا سياسة عقلية. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة أنه أخضع مصائر المواجهات إلى البخت والاتفاق. وهذه خلاصة متمشية تماماً مع منطق العمران البدوي (انظر الفصل 4)، إذ منطق الغيب ملازم للبداوة. في الظاهر كل العناصر الضرورية لتكوين نظرية سوسيولوجية عن الحرب، في مستوى نظرية مونتسكيو، متوافرة، لكن منطق **المقدمة** العام حجبها عن صاحبها. فكان حصر الرؤيا ملازماً لاتساق التحليل.

7. واليوم؟

أكّد ابن خلدون مراراً على تهافت الكتب الشبيهة بكتاب الطرطوشي المليئة بالمواعظ والأحاديث المدعومة، دون فحص أو تمييز، بأقوال حكيم الفرس وفيلسوف اليونان. ولا أدل على التهافت من اعتراف ابن الأزرق بأن «اعتبار دروس الدول الوثنية واجب شرعاً بسبب انقلاب الخلافة ملكاً» (ج I ص 200). إذا صحّ هذا فكيف تكون الحرب جهاداً تتوفر فيها الأسباب السماوية الداعية إلى الفوز؟ لا سبيل إذن إلى دحض رأي ابن خلدون، لولا أنه سلبي المنحى. الاقتتال لا يَكون حرباً إلا بين متكافئين. لا حرب خاضعة للعقل، للحساب والحسبان، بين مدنية وبداوة... كل هذا صحيح، لكن الأمر الملح، الباعث على التفكير في مسائل الحرب، هنا وهناك، على طول وعرض العالم الإسلامي، هو كيف نحمي الإسلام من الانهيار وننقذ المسلمين من القتل والطرد؟ ذاك من تصاريف الكون وسرّ من أسرار الغيب، لا يعرف إلا بالمكاشفة في ظروف العمران البدوي المتغلب على المنطقة: هذا جواب ابن خلدون الذي يرفض التنبؤ والتوهم، فلا يعد ولا يتوعد. لذا يُقرأ ولا يفيد.

حيثما قرعتنا وقعة، حيثما طرقتنا فاجعة، وما أكثر الوقعات والفواجع قبل عهد ابن خلدون وبعده، نصيح مستغربين: كيف يمكن أن يتغلب الكافر على المؤمن؟ أو لا يوفر الإيمان أسباب الظفر؟ أسباباً خفية وأسباباً سرية تفضل بالضرورة الأسباب الظاهرة مهما كثرت عند العدو وقلت عندنا؟ وهنا تبدو المفارقة مجدداً: يقول بعضنا بدون تردّد: القاعدة لا تزال قائمة ولو كان ذلك على حسابنا، وأن الإيمان الكفيل بالغلب في كل حال هو الإيمان بشيء، مهما كان. الإيمان بالباطل أفضل من عدم الإيمان أو الإيمان الضعيف المريض بالحق. يقال هذا ولا يعي أحد خطورته. وهلا عكسنا القضية وقلنا: سرّ الهزائم هو الإيمان الأعمى المتأصل في الجهل العام المنافي للعلم والعقل، الإيمان المنحلّ في التوكل والأمن من المكر؟ كانت هذه إحدى وربما أهم مفارقات محمد عبده وغيره من رجال الإصلاح. ولا يوجد لها حلّ عند ابن خلدون.

الخلافة انحلت ولم تلبث والعصبية امحت وتفسّخت عند العرب والبربر

والأكراد والأتراك، بعد أن فارقت منذ عهود الأقباط والفرس والنبط. يقرر ابن خلدون هذا ولا يتجاوزه. ولماذا لا نتجاوزه نحن؟ لماذا لا نبدل العصبية الغائبة بقوة تنوب عنها؟ بالدولة مثلاً كما عند ماكيافلّي؟ فيقال: هذا طاغوت. بالحرية كما عند مونتسكيو؟ فيقال: هذه جاهلية. بالقومية كما عند كلاوزفيتس؟ فيقال: هذه ردّة. بالتنمية كما عند الاقتصاديين؟ فيقال: هذه دهرية. بالجهاد في سبيل الله؟ لكن لأية غاية ولإقامة أي نظام: خلافة؟ جمهورية إسلامية؟ دولة عربية عظمى؟ جامعة دول مستقلة؟ فلا نسمع جواباً صريحاً من أية جهة.

الخطأ القاتل، سبب أشنع الهزائم، عند كل منظري الحرب، هو التردد وعدم الاختيار. إذا تكافأت دواعي الإقدام والإحجام كان الإقدام أسلم. لا أحد من دعاة الإصلاح، قديماً وحديثاً، اقتنع بفائدة هذه النصيحة. كلّهم فضلوا السلامة بالتوسط والتنزل بين المنزلتين.

جعل ابن خلدون حصيلة كل مواجهة عنيفة من قبيل الغيب، ولم يجعل كغيره من المنظرين أثر البخت والاتفاق عاملاً بين عوامل أخرى قابلة للتقدير والترجيح. فمنعه ذلك من أن يرى أن مفهوم الحرب يدور في النهاية حول مفهوم الحسم والاختيار في قضايا حيوية.

مفهوم الحرب محاط من كل الجهات بمفهوم **الحسم** الذي يعني بالضبط الاختيار بعد النظر والمقارنة والموازنة. إذا أعرضنا عن كل ما يقرب من هذا المعنى، وتركنا الغلب تحت قدم البخت والاتفاق، عزب عن ذهننا كلياً منطق الحرب، وبدا لنا إما في صورة جهاد، وهو مفهوم أخلاقي مثالي، وإما في صورة عصبية، وهو مفهوم مادّي طبيعي. ينطبق العقل على كلا المفهومين. يمكن عقل الجهاد كما فعل الطرطوشي وغيره، ويمكن عقل العصبية كما فعل ابن خلدون. لكن كلا العقلين محصور بنطاقه، مثالي في حالة، مادي في حالة. ويبقى النشاط الإنساني الحرّ، المبني على المبادرة والعزيمة والاختيار، خارج النظر. فتنعدم الأرضية التي تتولد منها نظرية الحرب الحديثة.

خلاصة القسم الثاني

العقل والوهم

الراموز اصله البحر العظيم لتموجه وقد استعمله المولدون في الأصل والنموذج.

الشهرستاني

1. عقل الفرد وعقلية الجماعة

لا نريد أن نرتكب خطأ اللاّزمانية (**اللاكرونية**)، أن نحاسب ابن خلدون على ما لم يكن يعرف وما كان له أن يعرفه. لكن بما أن الكثيرين يودون أن يجعلوه، كسواه من مفكري الإسلام، صالحاً لكل زمن ومكان، لا بد لنا أن نظهر حدود فكره، وذلك بواسطة المقارنة المنهجية المضبوطة. المهم إذن ليس ما قرّر، بل ما أهمل أو أخطأ.

اتخذ موقفاً وسطاً بين الفقيه الذي يقول الحق بإطلاق، اعتماداً على خبر اليقين، وبين العارف الذي يشاهد الحق بعد هتك الحجاب. ومن هذا المنطلق المعرفي انتهى إلى ما يشبه سوسيولوجيا العقل.

العقل لا يورث ولا يكتشف بل يكتسب بالتجربة المتجددة. عقل الفرد هو حصيلة تجربة جماعة تتلخص في عقلية. العقل إذن عقول[1]، كل واحد مرتبط بسلوك جماعي. فنجد عند ابن خلدون مطابقة تكاد أن تكون تامّة بين نمذجة العقل و**مورفولوجيا** المجتمع، وهذا ما نثبته في الرسم التالي:

(1) قارن مع قول الحكماء والمتكلمين: العقول ملائكة (انظر خاصة القسم الأول، ص 152).

عقل الحاضر	1 . صاحب السيف	*	5. صاحب الساعة	عقل الغائب
	2. صاحب القلم	*	6. صاحب الحكمة	
	3. صاحب الشرع	*	7. صاحب الكشف	
	4. صاحب الصناعة	*	8. صاحب الناموس	

8 ـ نمذجة العقول ـ

سبق أن ذكرنا القانون العام المعتمد في هذه النمذجة: «وجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد (النفس) عقلاً فريداً.. الصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة.. الحنكة في التجربة تفيد عقلاً.. الملكات الصناعية تفيد عقلاً.. الحضارة الكافلة تفيد عقلاً..» (انظر ص 767 بخاصة).

يقول في كل حالة عقلاً لا العقل. فهذا التخصيص هو أصل النمذجة.

صاحب السيف (1) هو صاحب العصبية الخاضع باستمرار إلى ما تفرضه عليه الطبيعة. له عقلية متميزة تتمثل في منطق الحرب الخاطفة الغاصبة. سياسته سلطانية يستهدف منها مصلحته الخاصة. لا دخل للحسبان فيها، تعتمد على ما يدّعي من علوم الكواكب والأجفار. وبما أنه على هذه الحال فلا بد أن يقابل المتملك، صاحبَ العصبية والسيف، الثائر الدعي صاحب الساعة (5)، الذي يتمنى وينتظر أن تحصل له عصبية يصل بها إلى الملك. عقليته صورة مضخمة لعقلية المتملك.

بجانب صاحب السيف يوجد صاحب القلم (2)، ظهيره ووزيره. هدفه الدفاع عن ملك مخدومه. يحتاج إلى كياسة وتبصر، إلى تجربة مستوحاة من الأخبار. العقل هنا آلة للمقايسة، أساس السياسة المدنية. وإذا ما تخلّى الوزير عن هموم الوظيف، وصرف وقته للتأمل والفحص، ذهب بهذا العقل القياسي إلى أبعد مداه. فيكون صاحب حكمة (6)،بعد أن يمرّ أحياناً بمرحلة الكلام.

أما إذا انعدم العمران أو نقص، وكان قانون المجتمع شرعاً منزَّلاً، فيكون

الملك خلافة عن صاحب الشرع (3)، فيساعد الخليفةَ الفقيهُ، أي العالم بالخبر. هدفه حفظ الجماعة حتى تتوافر لديها شروط العبادة. عقليته أيضاً قياسية، لكن على نص مُسند متواتر. ينحصر العلم في الفقه، وينحصر العقل في تمثل النص، كما يشير إلى ذلك الاشتقاق اللغوي. لكن هذا المنطق نفسه، منطق المماثلة، يؤدّي حتماً وبالتدريج إلى تمثل حالة الوحي والكشف. فيبدو من غير المستبعد اتصال الوحي وبالتالي استحضاره بالتربية والتجريد. فعقلية العارف، صاحب الكشف (7) هي صورة متطرفة لعقلية الفقيه بعد انفصال الفرد عن الجماعة وتسبيق نجاة الواحدعن خلاص المجموع.

وأخيراً، وبالعكس مما سبق، إذا تطور العمران وازدهر تعددت الصنائع وتنوعت التجارب. فيظهر العقل التجريبي الاكتسابي في صور شتى. يصبح العقل وسيلة وسبباً لتحويل المادّة من شكل إلى آخر بعد احكام الملاحظة والدربة على محاكاة وسائل وطرق الطبيعة نفسها. التجربة هنا هي غير تجربة صاحب القلم، والقياس غير قياس الفقيه: العقل التجريبي هو غير العقل السياسي والعقل التعبّدي. وإذا ما ذهب البعض بمنطق المحاكاة إلى أقصى مداه، بدون تدرج وبدافع من اختزال الأسباب، انقلب صاحب الصناعة (4) إلى صاحب ناموس (8)، كاذب مموّه. عقليته هي عقلية الصنائعي، لولا أنها تتحاشى المسلك الطبيعي الطويل فتتيه.

العقل عند ابن خلدون هو دائماً عقل مشخص، محدد ومحدود دائماً بظروف الممارسة. وسبق أن قلنا إن هذا التشخيص هو الذي حدّ منظوره إلى العقل. لا شيء يمنع من تجريد هذه العقول من ظروفها الخاصة، ومن تحديد العقل بما هو عامّ بينها. فنعتبر المعطى الأول دون تمييز بين النص والتجربة، ونعتبر القياس كعملية موازنة مجردة دون الالتفات إلى خصائصه عند الفقيه والنحوي والمتكلم والحكيم والصانع، فنصل إلى حدّ عقل المناطقة. وبالطبع لم يغب هذا عن ذهن صاحبنا: «يحصل [للنفس] ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة. فنكسب بذلك ملكة من **التعقلّ** تكون زيادة عقل». (م.ن.). رأى ابن خلدون أن التعقل هو أساس المنطق الصوري من جهة والرياضيات (الحساب والهندسة) من جهة ثانية. إلا أننا رأينا بما لا يدع

مجالاً للشك أنه لم يوظف ذلك لعقل مسائل الاقتصاد ولا مسائل الحرب. لم يجرد هذه من كل ما ليس منها حتى تنحل في قضايا هندسية ولم يجرد تلك حتى تنحل في مسائل حسابية، وبالتالي لم يستطع أن ينتزع منها ما يكون خاضعاً للتعقل، فترك الكل تحت حكم البخت والاتفاق. إذا عدنا إلى الرسم البياني اتضح لنا سبب ذلك.

العقل المشخص في عقول العمود اليميني الأربعة (1 إلى 4) صحيح لأنه يعقل الحاضر الماثل للعين، إما مباشرة وإما بوساطة مخبر أمين. فالعلم الحاصل به إذن يقيني. أما العقل المشخص في عقول العمود اليساري (من 5 إلى 8) فإنه يدعي علم غير الحاضر، الغارق في الماضي أو في المستقبل. فالعلم الحاصل به مدخول وربما ممتنع. بين اللحظ (الشهود والشهادة) والكشف الحق، وهو أيضاً شهود، لا يوجد أصل لأي علم يقيني. والعقل المتعلق بذلك هو مجرد وهم. وهنا يتضح لنا ما غاب عن ابن خلدون.

ما غاب عنه، ما حجب عن نظره، هو مجال تصرف البشر أو بعبارة أدق، مفهوم الطبيعة بمعنى الامتداد. وبغياب مفهوم الطبيعة كامتداد تغيب عدة مفاهيم متعلقة به منها الحركة والمبادرة والاكتشاف. إذا حصرنا الطبيعة في الحاضر فقط، في المنظور، فيما يلحظ، واعتبرنا ما سوى ذلك بمثابة غير الموجود الذي لا يمكن عقله وإدراكه مباشرة ويقيناً، عجزنا عن تصور كل ما قد يتعلق بغير هذا المفهوم الضيق.

نقول إذن إن تشخيص العقل وربطه بالعلم اليقيني أدّى إلى حصره في مظاهره الوقتية (وقت ابن خلدون)، وبالتالي إلى حصر مفهوم الزمن في الحاضر (وهذا نوع من النفي) وعدم اعتبار الامتداد المكاني (نوع آخر من النفي). ونقول بالمقابل انه يبدو واضحاً أن من استطاع أن يتخلص من هذا الحصر، لسبب من الأسباب، ولو عن طريق الخضوع لسلطان الوهم، وأن يمدّ المكان إلى ما لا نهاية، صار في اتجاه يوصله حتماً إلى نظرية مغايرة عن الزمن، فيضم المستقبل إلى الحاضر، المحتمل إلى الواقع، فيجرد العقل من تشخيصاته وينفتح أمامه مجال جديد واسع يتصرف فيه. فيتحقق بالممارسة أن العقل هو عقل العقل، أي فسخ القيود والحدود. ونرى بوادر ذلك عند ماكيافلّي حتى قبل بزوغ «العلم الحديث». انطلاقاً

من تجربة ابن خلدون الحصرية نتساءل عما يربط ضمن العقل الحديث مفهوم المكان أو الامتداد بمفهوم حرية التصرف والسلوك.

2. ابن خلدون والبيان

ليس من قبيل المصادقة أن ينهي ابن خلدون **المقدمة** بفصول طويلة عن علوم اللغة وأن ينهي هذه بالكلام عن فنون النظم، كما لو كانت ثمرة الدولة هي العمران وثمرة العمران العلوم وثمرة العلوم هي الآداب وثمرة الآداب الشعر. يؤكد أن الشعر الحق هو شأن ذهني وأن النثر المسجوع والنظم الموزون، المبنيان على التناسب كالموسيقى، إنما هما وسيلة وعبارة، فلا يمثلان إلا جانباً مما هو ممكن ومتاح لملكات البشر. بيد أن ما يلفت النظر في هذا الباب هو تركيز ابن خلدون المستمر على معنى البيان. يقول: «لا بدّ لكل من الخط والقول أن يكون واضح الدلالة» (5.30.753).

معلوم اهتمام صاحبنا بالتربية والتعليم. يقول ويكرر أن العلوم تنسى إذا انقطع السند وأن من أكبر دواعي انقطاعه العجمة في اللسان وخلط الحروف في الكتابة. الكلمة عِبارة، أي مسلك، إلى ما في النفس وهي في ذاتها حاجز وحجاب. وكذلك الحرف. كلما تقدمت العلوم وتنوعت صعبت ودقّت، فوجب أن تكون الألفاظ الدالة عليها واضحة وكذلك الحروف التي تتركب منها الكلمات المكتوبة الدالّة على الألفاظ، وإلا تعذر الفهم أصلاً. يقول: «وإذا كانت ملكته (أي الطالب) في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني وصار إنما يعاني فهم مباحثها فقط» (6.44.1053). لذا نرى ابن خلدون يطالب في كل فن بالعودة إلى الأصول لأنها واضحة سهلة مقتضبة بخلاف الشروح والحواشي اللاحقة.

كل هذا مهم في مجال التربية والتعليم. لكننا ننظر نحن في شأن آخر. نتساءل عن مفهوم العقل، وبصفة أدق العقل المشخص في سلوك الأفراد، عند ابن خلدون. فلا بدّ لنا من أن نسجّل أن **العبارة** تنحصر عنده في اللفظ، وهذه نقطة

عاد إليها في مناسبات شتّى ربما ليبرّر قصوره الشخصي في مجال الشعر. يقول: «إن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني» (6.56.1110). وكذلك الرمز ينحصر عنده في الحرف. وسبق لنا أن أشرنا في الفصل 5 إلى أن هذا الأمر كان ربما من دواعي قصوره، وقصور غيره، في التعاليم، إذ كثيراً ما نرى في زمنه الحرف يحل محلّ الرقم أثناء العمليات الحسابية البسيطة. لا مندورحة لنا من البحث في آثار هذا الحصر على تصور مجال العقل نفسه.

نعود إلى الفصل المتعلق بالرؤيا (ص 178 إلى 183)، فنجد ما يساعدنا على فهم المسألة.بعد أن يقرر صاحبنا كيف تتحرر النفس أثناء النوم من شواغل الحس وموانعه وتعود إلى الصور المخزونة في الحافظة لتباشرها بالتحليل والتركيب، فتدركها على أنحاء المحسوسات، يقول إن النفس تعود أحياناً إلى ذاتها الروحانية بالمرة، أي أنها تتحرر من الحس كلياً، فتقتبس من صور الأشياء ما تمثله في القوالب المعهودة. وربما تتهيأ في حالة أكثر تجريداً فتتلقّى منحة إلهية هي الرؤيا الصادقة. فهذه تكون واضحة جلية لا يشوبها تردد أو شك. أما الصور التي تتلقاها في الحالة الثانية فتكون مختلطة، إذ هي لمحة من الحق مصورة في قالب المحسوسات العادية، فتحتاج إلى **تعبير** وتفسير من لدن من له دراية بلغتها. وأخيراً الصور المتلقاة في الحالة الأولى فهي أضغاث أحلام. لا يهمنا هنا أن نعرف أصل هذه النظرية. ما يهمنا بالمقام الأول هو أن الحق مرتبط دائماً بوضوح الدلالة. فتكون البداهة، وهي أس اليقين، سابقة على كل نظر. ميزة العقل، العلامة الدالة عليه، هي الوضوح والتمييز، وعلامة ضدّه أي **الوهم**، هو التداخل والخلط والاشتباه. العقل حدّ وحصر والوهم تيه وتسيّب.

هذه قاعدة عامة، لكنها مخصصة عند ابن خلدون. العقل هو الحصر، لكن في شيء محدد، وهذا الشيء قد يتنوّع. عند ابن خلدون العقل محصور في الكلمة وهذه محصورة بدورها في الحرف.

لا يعبر الإنسان الخلدوني عما يعقله إلا بواسطة الكلمة، وبالضبط بالكلمة العربية وإلا كانت عجمة التي تقصر بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي (ص 2-1051). والمعنى المحتوى في الكلمة لا يستدلّ عليه، في زمن

صاحبنا، إلا بالحرف المتداول في الملّة. عندما يتكلم على لغات أخرى وعلى حروف أخرى فإنه لا يتصورها في مجال استعمالها إلا على صورة اللغة العربية والحرف العربي. لا يتصور في الحضارات الأخرى عبارات ورموزاً غير اللغوية والخطية. لا يتصور نحواً عاماً، عقلياً مجرداً، يصدق على اللغات المتداولة، ولا يتصور حرفاً عاماً تكتب به كل اللغات والعبارات، لأن التعميم والتجريد منافيان لوضوح الدلالة. هذا الموقف مساوق لما سبق أن أثبتناه من أن العلوم إما كشفية، علوم الحقائق المدركة مباشرة، وإما كسبية وهي تحليلية أي لغوية إذ: «مباحث العلوم إنما كلها في المعاني الذهنية والخيالية، من علوم شرعية وأكثر مباحثها في الألفاظ وهي كلها في الخيال.. وعلوم عقلية وهي في الذهن» (ص 1052).

لم يكن ابن خلدون وحده في هذا القول، بل شاركه فيه جميع المفكرين المسلمين. وهو قول ناتج عن تجربة الحضارة الإسلامية المؤسسة على تأويل التنزيل. ولا أدل على ذلك من معنى **الحكاية** في الأدب العربي الإسلامي. لاحظ النقاد منذ القرن الماضي أن الخيال في الإنتاج الأدبي دائماً محدود بالعقل حتى لما يتوخى تصوير أحوال غير عادية. غرائب **ألف ليلة وليلة** خاضعة في الغالب لما هو عادي مألوف (انظر دراسة ميّا غرهارت، **فن القص**، دراسة في مجموعة ألف ليلة وليلة، بالإنجليزية، 1963، ص 285 و 472). كذلك مضمون القصة المثالية في **كليلة ودمنة** لا يتعدى مدلولها الظاهر البين المعقول (انظر دراسة محسن مهدي، الحكاية المثالية في ألف ليلة وليلة ضمن مجموعة، كامبريدج 1983، ص 1 إلى 40). لا يستهدف الفن الأدبي في هذه الحال المغامرة والاستكشاف، التنقيب عن الغامض والمجهول، بل حصر المعنى في عبارة لغوية بليغة قابلة للحفظ. من هنا جاء الاستخفاف المستحكم في الفكر العربي من أساطير الأولين ونفي أن تكون لها فائدة أو قدرة على الإشارة إلى حقائق باطنية، حتى وإن جاءت في شكل **رواميز** أفلاطونية[1]. حاول هنري كوربان أن يثبت في دراساته عن ابن سينا أن

---

(1) الراموز هو المقابل العربي القديم لأمثولة (mythe) أفلاطون. انظر الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج II، ص 311.

خيال الفرس مخالف لخيال العرب. لكنه مجرد ادعاء إذ حدّ المعقول واضح عند ابن سينا والسهروردي وابن طفيل. الحكاية الفلسفية عندهم واضحة رغم ما يقال عن تعقيداتها المعجمية، متولدة عن العقل وليست سابقة عليه كما عند أفلاطون.

يريد المحاسبي أن يذكّر الساهين، المنشغلين بعوارض الدنيا، بما ينتظرهم من بلاء وعقاب في الآخرة، فيؤلف **كتاب التوهم**. هل يصف لنا ما يكون قد انكشف له في حلم؟ هل يستفيد من أساطير الأولين التي تدور كلها في عالم المحجوب؟ هل يطلق العنان لمخيلته فيطلعنا عن توهماته هو؟ لا. لو فعل ذلك لكان من المفترين. لا بد أن يبقى في حدود «الخبر اليقين». فجاء كتابه مجرد شرح وتذييل لما هو متداول عند الفقهاء.

وهكذا نصل إلى خلاصة نستغرب لها لأول وهلة، وهي أن العقل، عند ابن خلدون وسائر المفكرين المسلمين، إذ يحاصر الوهم وينفيه عن مجال النشاط البشري الجدّي، يحدّ ذاته بذلك. يمنع العقل ذاته، بمحاصرة الوهم، من الزيادة في التعقل. فلا تتعدّى العبارة اللفظ ولا يتعدّى الرمز الحرف.

وواضح للجميع ما لهذا الحصر من أثر سلبي على تطور العلوم، سيما النظرية.

كان من الممكن أن يتجاوز ابن خلدون النظرية التقليدية لو تعمق في فحص مفهوم العقل الكسبي، لو لم تكن هناك موانع ثنته عن التوسع في معنى الصنائع. ليست هذه سجينة اللفظ والحرف، فهي مرشحة بمحض الممارسة إلى الاستغناء عن الأول أصلاً بالاعتماد على المحاكاة، وإلى إبداع رموز غير الحرف المعتاد، أرقاماً في علم المعدود وخطوطاً في علم الامتداد، حتى يصبح الرسم والتخطيط أمّ الصناعات. لم يحصل شيء من ذلك لأنه كان خارج حدود المرئي والمتوهم.

ماذا كانت الموانع؟ نميز بين الخاصة بالمجتمع، أي بتوقف العمران في البلدان الإسلامية، وهي التي ذكرها وأطنب في شأنها ابن خلدون (انظر كلامه المكرّر عن اختلاف أحوال المشرق والمغرب)، وبين الخاصة بشخصية صاحب **المقدمة**، أي بعدّته الذهنية.

3. التمثيل والتمثل

لاحظنا عرضاً لدى مقارنتنا بين تحليلات ابن خلدون وتحليلات غيره من مفكري الغرب أمثال ماكيافلّي، بودان، مونتسكيو، أن المادة المدروسة أكثر اتساعاً وتنوعاً عند هؤلآء منها عند المفكر الإسلامي. يمكن القول إن مجال الفكر الخلدوني هو أساساً الإرث الهيلستيني الذي تداخلت فيه، ثم تماهت وتوحدت، ثقافات الحوض المتوسط، الشرقية والغربية. نقول هذا علماً بأن جوانب كثيرة من الثقافة الهيلستينية لم تكن معروفة لابن خلدون بالدقة اللازمة نظراً لعدم اتصاله بها اتصالاً مباشراً. أما مفكرو النهضة الأوروبية، وأحرى الذين جاءوا بعدهم، فإنهم استطاعوا بواسطة معرفتهم لأحدى اللغتين، اليونانية واللاتينية، أن يتجاوزوا المحيط الهيلستيني ليكتشفوا أو يحيوا الثقافة الكلاسيكية. فتعددت لديهم أصول التمثل: أثينا مقابل أسبارطه، الديمقراطية مقابل الأرستقراطية، اليونان مقابل الفرس، روما القنصلية مقابل قرطاجة، روما الامبراطورية مقابل المملكة الفارسية الجديدة، الخ. وهذا التنوع في أصول التمثيل، كما هو واضح، يدعو إلى متابعة التجريد إلى أن يظهر **الحدّ**. والنظر في الحدّ هو منبع الفلسفة. وبالعكس عندما تقل الأمثال ويضيق مجال المقارنة، لا ينفك التمثيل عن التشخيص، فتتعثر عملية التجريد ويقف العقل عند الأمثال الموروثة. فيكون التأثير سلبياً ليس فقط على مستوى الوصف بل كذلك على مستوى النظر. العدول عن المقارنة هو عدول عن التجريد والتحديد.

لا يمكن إذن معارضتنا بأننا نحكم على ابن خلدون انطلاقاً مما جاء بعده فنرتكب خطأ اللاكرونية، إذ نقارن في الواقع بين ما فعله المفكر العربي وما فعله غيره من الغربيين بأمثلة الماضي السحيق. تجربة العرب والمسلمين داخلة في أنظار بودان وماكيافلّي ومونتسكيو (أعطينا أمثلة على ذلك). أما تجربة أثينا الديمقراطية وروما القنصلية، الخ، فهي في العمق خارج الأفق الخلدوني. ولا يقال إن العهد الجاهلي قد يقوم مقام التاريخ القديم في تنويع التمثيل لأن التاريخ القديم **كلاسيكي** في عرف الغربيين المحدثين، أي أنه يسمو ثقافياً على ما جاء بعده، في حين أن الجاهلية هي بالتعريف عند المسلمين عهد مظلم. روما مثال إيجابي

فيحق بل يلزم إحياؤه، أما الجاهلية فهي بالعكس مثال سلبي يجب الإعراض عنه رغم الميل الطبيعي للاستئناس به في النظم...

رأينا حدود الفكر الخلدوني في عدة مجالات (الحرب، الكسب، السياسة، العمران..). يمكن القول إن أصل هذه الحدود كلها هو ضيق الأفق وشحّة الأمثلة. تمثّل ابن خلدون نوعاً واحداً من التطور العمراني (من البداوة إلى الحضارة)، وبالتالي نوعاً واحداً من الدولة (دولة الاستبداد) فحدّ ذلك مدار تصوره لشؤون الكسب والحرب. لكن وحدة التصور هذه واكبت ووافقت، في نفس الوقت، نظرية معينة في المعرفة، نظرية محصورة فيما هو محقق بديهي يقيني واضح الدلالة.

ونصل هكذا إلى مسألة ذكرناها في خلاصة القسم الأول (ص 164 وما بعد)، تتعلق بالمنطق. قلنا إن العلم الحديث وهو علم محدد بمفهوم الطبيعة كامتداد قابل للتجزئة وبالتالي للمقابلة والمعادلة، نشأ حسب البعض في إطار إحياء النظرة الأفلاطونية وهي نظرة تمثيلية أكثر منها قياسية (أو قياسية بالمعنى الاشتقاقي وليس بالمعنى الاصطلاحي). نقول إذن إن السبب الداعي إلى نشأة ذاك النوع الخاص من البحث، حسب التحليل المذكور، هو اكتشاف أو إحياء تعدد طرق التمثيل، عكس ما كان يوحي به المنطق الأرسطي. يقول طومس كيون: «لم يتلق غليليو تكويناً أرسطياً محضاً، فأمكنه ذلك من أن يرى الكون على غير ما كان يراه به معاصروه» (ص 145، انظر كذلك ص 155 و 240). العلم الموضوعي، علم الموضوع في الخارج، ينبني على إدراك وتمثل، فيزداد العلم التصاقاً بموضوعه كلما تنوعت طرق التمثيل والتمثل. أما القياس البرهاني الأرسطي فهو، كما أوضحنا، فارغ من أي موضوع. فإذا انحصر في تمثل واحد، ونعني تمثل الألفاظ. (الكون كله أسماء وحروف وأرقام) انتهى بالضرورة إلى علم إسمي ولفظي وحرفي. من هنا علم الأسماء وعلم الحروف وعلم الأرقام وكلها أوجه لعلم واحد هو علم المطلق. واضح إذن أن لا تنافر بين الإسمية والتعقل المفرط. وهذا بالضبط ما حصل في العهد الوسيط، الإسلامي والمسيحي على السواء.

الحافز على العلم الموضوعي داخل النظرة الأفلاطونية الحديثة هو بالضبط

التمثيل أو الترميز، أي التوسع في مفهوم المثال. **كانت تعني العودة إلى أفلاطون في عهد النهضة تنويع أصول القياس.** بأي وسيلة؟ بوسيلة النشاط الفنّي. ليس من المصادفة في شيء أن يمر التطور الأوروبي الحديث من الصناعة إلى الفن ثم إلى العلم. نرى بكل وضوح أن التطور الحقيقي حصل في السلوك قبل أن يتجسد في مفاهيم بدليل أن نفس المفردات أصبحت تشير إلى معاني جديدة، سيما الكلمات الثلاث المذكورة. أصبحت كلمة علم تعني غير العلم التقليدي وكلمة فن غير الفن الموروث وكلمة صناعة غير الصناعة العادية. انحصر المنطق الأرسطي في منطق الكلام والعقل الأرسطي في عقل العقل، أما منطق الفن فتأسس على أصول جديدة وكذلك عقل الخارج. أصبح الفن يعني البحث عن قياسات جديدة مرئية أو مسموعة، لكن غير لفظية أو حرفية على كل حال.

رأينا أن المسلمين نقدوا من جانبهم المنطق الأرسطي، بل سبقوا غيرهم في أبواب كثيرة من ذلك النقد. قالوا إن البرهان الأرسطي قياس لفظي لا يضمن إدراك حقائق الأشياء إذا لم يؤسس أصلاً في إلهام صادق. لذا، عارضوا في نفس الوقت **التمثيل** الأفلاطوني، إذ أصبح لديهم نافلاً بعد تحقق الإلهام. في غياب هذا الإلهام يكون التمثيل الأفلاطوني مجرد وهم لا يُؤدّي إلى يقين وبالتالي لا يلزم أحداً. بناءاً على هذا حصروا البيان في اللغة والفن في التصرف في الألفاظ، والتجربة في التمرن على المعروف ومحاكاة القائم المحقق. ورث ابن خلدون هذا الموقف العام، ومع أنه أعرض عن علم **الكلام** وتوخّى تأسيس علم **الواقعات**، فكان رائداً في ذلك، ومع أنه توصل إلى مفهوم العقل التجريبي المرتبط بالصنائع أي بالتصرف (بالتحويل) في ثمار الطبيعة، فإنه وقف في المجال الذي ابتدعه، ميدان الاعتمار، حيث وقف غيره في ميدان الكلام. لم يتصور أن يكون الفنّ أس الصنائع، أن تتطور الصنائع إلى فنون وأن يصبح العقل التجريبي عقل إنشاء وإنجاز. فلم يتصور قياساً أعلى وأعم من القياس اللفظي. لم ير أن المثل والمثال والتمثال والتمثيلية فروع وتنوعات لأصل واحد وأن الفائدة، كل الفائدة، في الفروع المتنوعة المتغيرة باستمرار لا في الأصل الواحد الجامد. أدرك أن التناسب في الكلام الموزون هو وجه واحد من أوجه لا تكاد تحصى من التناسب في الشعر والموسيقى، لأن هذا

كله ينتمي إلى المسموع. لكنه لم يعمم مفهوم التناسب على المرئيات. حصرها في المحقق الحاضر ومنع نظرياً الانفتاح على التجارب الوهمية الكاشفة عن المحتمل. منع إذن التوجه إلى الفن بمعناه الحديث. الفن هو تجربة الممكن الموضوعي. أو ليس هو مفتاح العلم الإنجازي؟ لكن ابن خلدون وسمه كغيره من مفكري الإسلام بأنه «بيداء الأوهام».

4. التعقل والإصلاح

يدعو ابن خلدون إلى العودة إلى الأصول، أصول صدر الإسلام، ويدعو مفكر النهضة الأوروبية مثل ماكيافلّي أو بودان إلى العودة إلى أصول روما القنصلية. الدعوة إذن واحدة، يتوخى الجميع الإصلاح عن طريق الإحياء. إلا أن هناك فرقاً أساسياً وهو أن ابن خلدون، نظراً لكل ما أوضحناه من مسبقاته المعرفية، يعتقد اعتقاداً راسخاً أن دعوته لا تتحقق إلا بإلهام صادق، إلا بتدخل مالك الكون في مسار الكون، في حين أن مفكر النهضة الأوروبية لا يشترط ذلك. ينتظر قدراً من التوفيق الإلهي، لكنه يؤمن أن إحياء روح روما أمر ممكن، بل شبه مؤكد إذا خلصت الإرادة وقوي العزم.

عندما درس جاكوب **بوركهارت** عقلية النهضة استهل دراسته بفصل يحمل عنوان **الدولة كعمل فنّي**. وكان يمكن أن يعنونه بصناعة بناء الدولة. يقول ماكيافلّي: «إذا تأملنا بعمق أحوال الماضي أصبح في وسعنا أن نتنبأ بما سيقع داخل جمهورية ما، فنستطيع أن نتفادى الضرر بتقليد مناهج القدماء، وإذا لم نجدها مذكورة بالذات نستطيع أن نبتكر وسائل جديدة اعتماداً على تشابه الظروف» (**ملاحظات حول تيت ـ ليف**، ص 467). يفند هكذا رأي من قال إن تقليد القدماء لم يعد يجدي بسبب تبدل الأحوال «كما لو عادت السماء غير السماء والأرض غير الأرض والإنسان غير الإنسان». الحاجز الوحيد من الانتفاع والاستلهام هو العقلية التي خلّفتها دعاية الكنيسة (ص 378).

أما ابن خلدون فإنه، بالعكس، يحصر التاريخ حصراً. فيستبعد إمكانية التجديد

بمعاكسة سنن الكون، إذ الملاحظ منها والمتواتر هو أن محاولات تدارك الانحطاط لا تنجح. «إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني.. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتدارك الدولة وإصلاح مزاجها من ذلك الهرم ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَن قبلَه مِن أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك. فإنها أمور طبيعية للدولة والعوائد هي المانعة من تلافيها» (3.46.520). قانون تفكيره هو التوقيف والحصر في كل المجالات: في السياسة، في العلم، في التعبير.. موضوع العلم الحق، العلم اليقيني، هو **الواقعات**، أي الحاصل المحقق بالفعل، وأما المقدر، المتوهم، المحتمل فهو وهم في كل مجال وفي كل حال، والوهم لا يحدّ فلا يعرف بحق.

وكما أن حسبان المحتمل لا يمكن أن يكون علماً في نظر ابن خلدون، لأن المعدود محدود وعلمه هو الحساب المتعارف أي معالجة الأعداد بالضمّ والتفريق، فكذلك علم الواقعات ينافي النظر في التوقعات وتقدير احتمال وقوعها، إذ علم ما يستقبل، ما قد يحصل، هو من الغيب الذي لا يتم إلا بالكشف، وما يحصل منه بطريق آخر فهو تخمين يصدق بالصدفة والاتفاق فقط. رأينا كل هذا وأوضحنا أصوله ونتائجه، سوابقه ولواحقه. لكن إذا منعنا هذا النوع من النظر ومن التقدير والتحسب، بدعوى أنه لا يؤدي إلى يقين بدون وحي، ولا يضمن مطابقة حتمية على واقع، اعترفنا ضمنياً أن منطق **الفعل** لا يعقل أصلاً. لا نفهم أفعال البشر إلا إذا كانت عبارة وآية عن قوة دافعة غير بشرية. ولماذا نسميها إذن أفعالاً إذ هي حركات لا إرادية؟ الفعل لا يكون فعلاً إلا إذا كان في أصله وجوهره إجراءاً وتجرؤاً على أمر غير محقق. يقول ماكيافلّي: «من الصعب معالجة حادث غير متوهم أصلاً، أما الأمر المتوقع المتصور في الذهن من قبل فيسهل تداركه عند حصوله» (**فن الحرب**، ص 895). هدف التوقع هو العمل وليس المعرفة المجردة. فالمطابقة على الخارج ليست من مقتضياته. من يقول إن حساب الاحتمال ظني فقط فلا فائدة فيه، لا يدري أن الفائدة منه هي تقوية العزم وهذه حاصلة متى

ارتفعت حظوظ النجاح في الوهم، أي قبل الفعل، لا في الحقيقة، أي بعده.

ما عاكس ظهور حساب الاحتمال نظرياً، داخل الفكر الإسلامي، هو بالضبط المانع من إبداع نظرية عامة حول الفعل تهمّ الحرب والاقتصاد والسياسة وأخيراً التاريخ. قفز ابن خلدون مباشرة من الكلاميات إلى الاجتماعيات، ليس بالمصادفة بل بالضرورة. لم يتوقف لإبداع نظرية حول التاريخ (انظر للمؤلف **مفهوم التاريخ**). أهميته تأتي من كون أن هذه القفزة خطوة ضرورية، وإن كانت غير كافية، لبناء نظرية عن التاريخ.

علم العمران الخلدوني علم طبيعي، علم ما هو محقق لأنه مطبوع بطبع أبدي ملازم. ليس علماً إنسانياً ناتجاً عن الإنشاء والمباشرة والإقدام. لا شيء يحتم في هذه الحال فحص ظروف الاختيار بعد المشاورة، المبادرة بعد التأمل، الحسم بعد التردد. كل إقدام على فعل يبدو نزوة إن لم يكن مبنياً على يقين يعقب كشفاً، فهو خطأ وزيغ وغواية.

طبق ابن خلدون على الواقعات، أحداث التاريخ البشري، منطق الكوائن والطبائع بمعنى المتكلمين والحكماء. فسدّ الطريق في وجه عقل العمل البشري وبالتالي عقل الطبيعة كما فهمها الفكر الحديث، مجال تجارب الإنسان المتجددة. فجعل العقل والعلم والحق في جانب والوهم والظن والباطل في جانب مقابل.

أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك. لكنه توقف عند حدّه ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة. فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل. وحصْرُه هذا هو حصر الجميع. من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات.

* * *

الخلاصة العامة

الاسم والفعل

الاسم ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.

الفاعل المختار هو الذي يصح أن يصدر عنه **الفعل** مع قصد وإرادة.

الجرجاني

1. عقل وعقل

نودّ في هذه الصفحات الأخيرة أن نعود إلى لبّ إشكالية هذا الكتاب.

نقول ونكرّر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف ـ ما يسميه البعض التراث ـ يدور كله حول العقل. ونعطي على ذلك أدلّة كثيرة بعضها ضعيف وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحدّ لأننا دائماً في حالة مناظرة. لا نعتبر إلا ما يدّعيه الخصم، فنقارع الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. لكن عندما نلتفت ـ وهذا لا يحصل إلا نادراً ـ إلى حياتنا اليومية نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدّي في الغالب الأعمّ إلى نتائج محبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل ـ كما نتصوره ـ يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى في تاريخنا الحديث: في الحرب، في السياسة، في الاقتصاد، في التربية، في الحياة العائلية، الخ.... أمام هذه النتائج السلبية، المتجددة والمتوّجة بالاستعمار والتبعية والتخلف، نتعجب ونقول: هذه مفارقة. ثم نروح نبحث عن الظروف والأسباب والدوافع... لعبة تستهوينا ولا نكاد نسأم منها منذ أكثر من قرن ونصف. لم يخطر ببالنا أن نتساءل بجدّ: أولا يكون ذلك العقل الموروث، العقل

الذي نتصوره بإطلاق ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط.

الواضح في هذا الباب، ما لا يمكن دفعه، هو أن العقل الذي نتكلم عنه باستمرار، تصريحاً أو تلميحاً، هو مفهوم نظري، حتى عندما ينطبق على السلوك، ما نسميه بالعقل العملي (انظر **ميزان الأعمال** للغزالي). نتكلم عندئذ على نظرية الأخلاق لا على نظرية العادات. نبرّر الواجب منها فلا ندرك الملاحظ. نسمّي أخلاقاً الأفعال الخاضعة لقواعد مفروضة وإن ناقضت المصالح المتعلقة بها، بل لا تكون أخلاقية إلا بالنفي والمعاكسة. لما تنقلب العلاقة، عندما تكون الأفعال خاضعة للقواعد المؤدية للأهداف، تنتقل بالطبع النظرة من أخلاقية إلى منطقية. فيكون المُعامل المحدد في هذه الحال عقلاً من نوع آخر، وهو ما سمّاه البعض أواخر القرن الماضي في أوروبا عقلانية. هذه وضعية عامة أحاطت على الدوام بالإنسانية الواعية والعاملة، إلا أنها ازدادت اتضاحاً في إطار المجتمع الحديث. وأصبح هذا العقل الثاني (العقلانية) هو مؤشر ورمز المجتمع الحديث. بما أن هذا الأمر قد حصل وترسخ وتأصل، وبما أننا نعيش تحت ظلاله، رضينا بذلك أو لم نرض به، إذ هو جوهر استعمار الأمس وتبعية اليوم، فلا مناص لنا من قبول التمييز والإقرار أن العقل عقلان: أحدهما يهمّ الفكر وحده، مهما كانت المادّة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهمّ السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أياً كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. يوجد فرق جوهري بين من يميز ومن لا يميز بين هذين المفهومين، بل هنا تحلّ القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث. بناءاً على هذا ينقسم الدارسون المعاصرون إلى فريقين: فريق يقر وفريق لا يقر بالقطيعة المذكورة. من لا يقرها، مهما كانت دوافعه، ينفي من الأصل المسألة الوحيدة التي تهمّ المسلمين، وغير الأوروبيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة.

لا حاجة لنا للتذكير أن هذا الكتاب بني كله على واقع القطيعة المذكورة وقبولها كمسلّمة. والنقطة التي دار حولها النقاش هي: هل نظر المفكر العربي

الإسلامي التقليدي في غير منطق الفكر؟ هل تجاوزه لينظر في منطق الفعل؟[1] طرحنا السؤال طرحاً مباشراً في القسم الأول من خلال شرح وتحليل آراء الشيخ محمد عبده. وطرحناه طرحاً عكسياً في القسم الثاني من خلال شرح وتحليل آراء ابن خلدون.

2. خلاصتان

خلاصة القسم الأول هي أن عقل المطلق، رغم اختلاف المشارب والمسالك، يؤدي حتماً إلى عدم التمييز بين المفهومين. العقل فعّال بطبعه: يقول ذلك بعبارات متباينة غير متناقضة الحكيم والمتكلم والمتصوف والفقيه والمحدّث. تحارب هؤلآء فيما بينهم حروباً عنيفة لكن على الأطراف والتخوم لا على المعاقل والحصون. اختلفوا حول العبارات والأحكام، أما التصورات والتوجهات فكانت واحدة، مما مهّد الطريق للانتقاء كما أوضحنا ذلك في محله. العقل عندهم جميعاً تأويل، تطلع إلى الأول والأولى، فهو عقل الأمر والاسم، والعلم هو فقه الأوامر. ما سُمّي **الواقع** واقعاً إلا لأنه وقع من أعلى وكان ثنياً على بدء... واضح ما لهذا الموقف المعرفي من استتباعات على كل المستويات، أهمها خاص بحدّ المكان والزمن.

فلا عجب إذا رأينا هذه الوضعية تنعكس في اللغة. الاسم سابق على الفعل. يقول **الزجاجي** مع سائر النحاة: «والحدث المصدر وهو اسم الفعل والفعل مشتق منه». اللغة **نحو** الكون: لا حركة إلا بعد سكون ولا فعل إلا مضارع لاسم. صدق النحاة: النحو منطق العربية كما أن المنطق الأرسطي نحوُ اليونانية، لكنهم لم يروا أن كلا من النحو والمنطق انعكاس لعقل المطلق. البرهان الثلاثي برهان تام منغلق على نفسه لأنه يدور كله في نطاق الحدّ أي «الأمر». ما كان له أن يتمّ وينغلق لو عقل الفعل المتجدد. لو فعل ذلك لانحل من جديد في القياس الثنائي المبني على المماثلة والمحاكاة.

خلاصة القسم الثاني هي أنه إذا جرى النظر في الفعل داخل عقل المطلق

(1) لا نعني بالطبع ما يعنيه المتصوفة بالكلمة. فكرنا دنيوي محض.

انطوى الفعل في أحضان الاسم والتاريخ في أحضان الطبائع. هذا هو درس ابن خلدون الخالد.

إذا كان العقل هو المطلق كان العلم علم المطلق وبالتالي كان العلم المطلق المؤدي إلى اليقين. في هذه الحال لا بدّ أن يكون الفعل خاضعاً لأمر وهو معنى السنّة. واقعية الفعل في الأمر السابق عليه. لولاه لما وقع بمعنى حدث ولولاه لوقع بمعنى انتفى. ينطبق هذا على كل حادث وضمنه الزمن والمكان. وإذا كانت غاية الفعل سابقة عليه، محققة في الأزل، انتفت كل ظروف الفعل، ما يحيط به من فحص وتأمل وحيرة وتردد. اليقين حاصل قبل النظر.

لكل هذا مقابل في اللغة: الجملة الاسمية هي الغالبة على التعبير والجملة الفعلية عائدة إليها إذ تؤدي بكيفية أو بأخرى معنى الثبوت والدوام: الماضي ثابت ولا فرق في لفظ الفعل بين الحال والمستقبل.

لذا جاءت **مقدمة** ابن خلدون تاريخاً خارج الزمن، إذ التحول، الذي ما فتىء ينبّه على أهميته، عودة إلى بدوة. الزمن دولة ودورة، فهو شأن حادث ينتفي من ذاته. الكل واقع محقق، أكان بالنسبة لنا ماضياً، حاضراً أو مستقبلاً. فهو معلوم، أي قابل ليكون علماً لأنه حاضر ملحوظ أي مكشوف. وأما المحجوب، أكان بالنسبة لنا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً، فلا يعلم أصلاً بدون كشف، بدون رفع الحجاب. إذن كل توقع أو استطلاع لا يكون علماً يقينياً بحال، فهو ظني فقط ولا يصدق إلا بالاتفاق. من هنا كان الحرب والاقتصاد والطبيعة الباطنية مجالاً للخبط.

الفعل اعتمار والاعتمار فعل، لكنه من عمل الطبيعة. ولولا هذه المسلمة، هذه القاعدة الثابتة لما تأتى عقله وعلمه في المنظور الخلدوني.

3. المفارقة

إذا انطلقنا من النص، من مجموعة أوامر، أسماء وحدود، بقينا باستمرار في نطاقه. عقل النص هو بيانه أو فقهه أو علمه أو عقده: هذه مفاهيم مرتبطة بعضها

ببعض في الفهم وفي اللغة... لذا لزم أن يكون الفعل كسباً للإنسان بمعنى أن علاقة الفعل بالفاعل حُكمية فقط، وبالتالي اسمية وليست فعلية ملموسة ـ رأينا ذلك واضحاً عند الجويني. لا توجد حتمية بين رغبة الإنسان، الدافع المباشر، والنتيجة. العلاقة الثابتة هي بين سبب أعلى من تلك الرغبة، وفي الغالب محجوبة عن البشر، وبين النتيجة. وفي هذه الحال لا معنى لطلب الإصلاح بمعنى مخالفة وممانعة تلك العلاقة الخارجة عن مجال التأثير الإنساني. يريد المصلح شيئاً ويعمل لصالح ما يريد، ولا شيء أبداً يتحقق من جراء ذلك الجهد الإنساني. وإن حصل فبالاتفاق ولغرض غير ما يتخيله المصلح. أهمية ابن خلدون أنه ذهب في هذا الباب إلى الحدّ وكشف عنه للجميع، فلم يترك ذريعة لأحد يتستر بها ويدعي الإصلاح داخل منطق الاطلاق.

أما إذا تجاوزنا لسبب من الأسباب حدود عقل النص. وأقوى الأسباب هو بالطبع الاستعمار بفرضه سيادته علينا وبالتالي إلزامنا مناظرته حسب مسلماته هو (انظر **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**)، إذا انطلقنا مما نعاني يومياً ومن الشعور الملح والمؤلم بالإصلاح، أي بالتجديد حقاً أي الهدم والبدء مجدداً، فإننا نخضع بالضرورة لمنطق ما هو مبطن في المفهوم من إبداع وإنشاء، من مبادرة وإقدام. ننطلق مرغمين من قضايا ملموسة، قضايا الحرب والاقتصاد والتربية والأسرة والسياسة، وهي كلها مكونات لمفهوم أعمّ هو مفهوم التاريخ.

الفعل في هذا الاطار سابق على الاسم. نفعل ما نفعل تقليداً ومحاكاةً لكي نحقق فائدة بديهية. وهذه بداهة محدثة فينا غير البداهة الموروثة. ثم نبحث عن اسم لما نفعل. من هنا ينشأ عندنا مشكل التعريب إذ هو في العمق مشكل **وسم**. تحول البداهة يستلزم في آن إصلاحاً اجتماعياً وإصلاحاً لغوياً، ولا يكتمل أحدهما إلا بالآخر.

هذه هي إشكالية الإصلاح بعامّة وإشكالية عبده بخاصة. يمكن لنا الآن أن نعبر عن مفارقته بأعلى ما يمكن من التجريد فنقول: لماذا لم ينفتح منطق الاسم على منطق الفعل؟

والجواب واضح: الانفتاح غير وارد. إما يضمّن الفعل في الاسم ويكون المنطق

واحداً، وهذا وجه من أوجه **التوحيد** عندنا، وإما يستقل الفعل عن الاسم ثم يعود ليجعله تابعاً له (اسم الفاعل هو اسم فاعل الاسم). فنتوجه عندئذ إلى إبداع منطق جديد يَجُبّ المنطق القديم. سؤال عبده مستقيم في الذهن فقط، إذ الذهن يستطيع أن يربط بين مختلفين ولو بالمضادة. المفارقة إذن حاصلة في الفكر فقط وليس في الواقع. وأكبر دليل على ذلك أن ابن خلدون لم يشعر بها. مع أننا الآن، كمؤرخين، نرى أن العالم الإسلامي، وبخاصة الغرب الإسلامي، كان في زمنه يحتاج إلى إصلاح، ومع أنه سجّل هو نفسه وبدقة مظاهر تخلف الشق الجنوبي من البحر المتوسط عن الشمالي، فإنه لم يضع الإصلاح على رأس اهتماماته، بل نفاه بكل بساطة دون أن يخلّف ذلك لديه، على ما يبدو، أية أزمة نفسانية.

المفارقة ناتجة عند محمد عبده من جعله الإصلاح أولى المسلمات. مما دفعه إلى تطبيق المعروف لديه على ما ليس داخل نطاقه. المفارقة، في آخر تحليل، هي بين عدّته الذهنية وواقعه الاجتماعي. لو نفى أحد الجانبين، كما فعل خصماه، المعمم الأزهري من جهة والمتفرنج من جهة ثانية، لتخلص منها منذ البداية. ولو فعل لما كان شيخاً مصلحاً، لما كان «محمد عبده».

4. الاختيار والحسم

يتشبث عبده بمفهوم الإصلاح فيتيه في المفارقات. ينفي ابن خلدون إمكانية الإصلاح فلا يشعر بأية مفارقة. نتيجة بحثنا هي أن لا يتخلص من المفارقة إلا من نفى ضرورة الإصلاح لسبب أو لآخر. ينفيه من لا يشعر بضرورته لضيق أفقه وينفيه من يشعر به ويتغاضى عنه إشفاقاً على توازنه النفسي وتوازن مجتمعه. وما أكثر من يتجه هذا الاتجاه بين المثقفين الحائرين!.

يقول هؤلآء منذ عقود: لو كنا محلّ السلف لما شعرنا بأي داع إلى التغيير. وما المانع من أن نحلّ محلهم سوى ضعف الإيمان وقصر الباع؟ وإذا اعترض معترض: وهل هذا أمر ممكن؟ يجاب: الممكن واقع (جواب عبده نفسه). وإذا اعترض

آخر: وهل هذا محتمل؟ يجاب: الاحتمال ظن والظن لا يغني... (جواب ابن خلدون نفسه).

هذا إذن أحد المسلكين للانفلات من المفارقة بنفي الإصلاح بمعنى التجديد الحقيقي إذ أصبح التجديد يعني في العرف إحياء القديم الأصيل. المسلك الآخر والمضاد هو الإقدام على وضع منطق الفعل بعد الإعراض عن منطق الاسم مهما كانت أصوله وفصوله، بعد استخلاص الدرس من تحليلات ابن خلدون الذي جمع الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء والمحدثين في زمرة واحدة وجعل منهم جميعاً شراح أسماء وحدود.

يتأصل عقل الفعل في نقض عقل الاسم. ولا يكون الإصلاح إصلاحاً إنشائياً إلا في الإطار الأول وخارج إطار الثاني. وهذا ما تؤكده الملاحظة بعد أن أقره النظر. الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداءاً من القرن 16 م إلى يومنا هذا. لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك، لكنها بقيت معارِضة ومحاصرة ولم تؤثر أبداً في اتخاذ القرارات، لم تثني المسؤولين عن السير في طريق «ما ليس منه بدّ» حسب عبارة امبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا. وإذا قيل: السبب هو ارتفاع نسبة الأمية، نلاحظ أن الحسم حصل في مجتمعات كان معدل الأمية فيها أعلى مما هو عندنا اليوم. ولا أظن أن أحداً يرضى بما نتج عن ذلك من تفكك وضعف وتخلف على كل المستويات.

يقال أحياناً: أو لم تتأصل النهضة الأوروبية في إحياء الثقافة القديمة. الواقع أن الأمر لا يتعلق في هذه الحال بإحياء بقدر ما يتعلق بخلق وإبداع، خلق ثقافة قديمة هي في الحقيقة مرآة لما كان يصبو إليه الأوروبيون، وأغلبهم جرمان وليسوا من اللاتين واليونان، فحققوه فعلاً بعد قرون من خلال حركة تنكر ورفض لثقافة الكنيسة المهيمنة. وعندما أراد البعض أثناء القرن 19 م (عهد الرومانسية) إحياء ثقافة القرون الوسطى فإنهم واجهوا نفس المفارقات التي نواجهها (انظر كمثال على ذلك ملاحظات الشاعر ت.س. **اليوت** عن الثقافة). يفهم هذا كل من تأمل درس ماكيافلّي.

نلتفت إلى ما يجري حولنا: نواجه داخل الأسرة مشكلة تحديد النسل وتعدّد الزوجات وقصور المرأة، في مجال الاقتصاد ضعف الإنتاج وشح الاستثمار والخوف من البضاعة بتذخير المسكوك والتهافت على العقار، في مجال الدفاع الارتجال وضعف التأهيل وانعدام الرؤية السطرجية، في مجال السياسة العجز عن تأمين صدق الانتخاب ورعاية المصالح. الخ... لا تعقل ولا ترشيد في أي من هذه المستويات. فنقول: هذه مفارقة... هذه رواسب عهد الجاهلية، ثم نتيه في التحليلات والتبريرات مستشهدين بآراء المغرضين من الأنثروبولوجيين الغربيين.

أولا يبدو لنا الآن أن السبب أقرب وأوضح مما يدعيه الكثيرون؟ لم نحسم في أي من المشكلات المطروحة لأن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأننا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً. هذا التعميم والاطلاق في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب في ممارساتنا اليومية. نودّ شيئاً، نراه صالحاً مفيداً، ثم نتّبع سبيلاً يبعدنا عنه، ظناً منا أننا بذلك نتوسط في أمرنا ولا نغلو، أو أننا نوافق بين المعقول والمنقول. وعندما نرغم إرغاماً على الاعتراف بالخطأ نصيح: هذه مفارقة!. هيهات أن تكون ليست مفارقة، بل هي عين الموافقة إذ نخضع مسبقاً الفعلَ للقول.. موافقة وإن بدت لنا في شكل مفارقة لأن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة.. لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطقَ الموروث، منطقَ القول والكون، منطق العقل بإطلاق.

* * *

المراجع العربية

1. الكتب

- ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك** 2ج (علي سامي النجار، بغداد 1978).
- ابن البنا: **تلخيص أعمال الحساب** (**محمد السويسي، تونس** 1958).
- ابن تومرت: **أعز ما يطلب** (عمار الطالبي، الجزائر 1985).
- ابن تيمية: نقض المنطق (محمود ع الرزاق حمزة وسلمان ع الرحمن الصنيع، القاهرة 1951).
- ابن حزم: **التقريب لحدّ المنطق** ضمن **رسائل** (إحسان عباس، بيروت 1983) ج IV ص 93 إلى 365.
- ابن حزم: **ملخص إبطال القياس** (سعيد الأفغاني، دمشق 1960).
- ابن خلدون: **المقدمة** (بيروت، دار الكتاب اللبناني 1967).

  (باريس (1858) مصورة، بيروت 1992، ج 3).

  شفاء السائل في تهذيب المسائل (ابن تاويت، اسطنبول 1958).
- ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** 2 ج (القاهرة، د.ت.)
- ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات** 3 ج (سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف 1960)
- ابن كمونة: **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث** (موسى پرلمان، مطبوعات جامعة كاليفورنيا 1967)
- الأشعري: **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام** ضمن كتاب **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع** (مكارثي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1953)
- الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المسلمين** 2ج (عبد الحميد، القاهرة 1950).

- الأعسم عبد الأمير: **تاريخ ابن الريوندي الـملحد** (بيروت 1975)
- **رسائل منطقية في الـحدود والرسوم للفلاسفة العرب** (بيروت، دار المناهل 1993)
- الأقليدسي: **كتاب الفصول في الـحساب الهندي** (انظر المراجع بالأعجمية)
- إمام عبد الفتاح: **الـمنهج الـجدلي عند هيغل** (القاهرة، المعارف، 1969)
- الباقلاني: **كتاب التمهيد** (مكارثي، بيروت، الكاثوليكية 1957)
- **كتاب البيان** (مكارثي، بيروت، الكاثوليكية، 1958)
- البغدادي عبد القاهر: **كتاب أصول الديـن** (اسطنبول 1928)
- التوحيدي: **الامتاع والـمؤانسة** 3 ج (أحمد أمين، القاهرة 1953)
- الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** (بيروت 1985)
- الخياط: **كتاب الانتصار** (ألبير نادر، بيروت، الكاثوليكية، 1957)
- الرازي الفخر: **كتاب الـمباحث الـمشرقية** (طهران 1966)
- الرازي القطب: **تعاليق على الرسالة الشمسية** (ط حجرية، القاهرة 1948)
- روزنتهال فرانز: **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي** (ت. ع. أنيس فريحة، بيروت 1980)
- زينه حسني: **العقل عند الـمعتزلة** (بيروت، الآفاق الجديدة، 1978).
- الشهرستاني: **الـملل والنحل** 3 ج (القاهرة 1948)
- الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تـحقيق الأصول** (بيروت 1992)
- الطرطوشي: **سراج الـملوك** (القاهرة 1286)
- عبده محمد: **رسالة التوحيد** ضمن **الأعمال الكاملة** (عمارة، بيروت 1972). ج III ص 353 إلى 438
  رسالة التوحيد ط 14 (رشيد رضا، القاهرة 1952)
  محمد عبده بيـن الفلاسفة والكلاميين، 2 ج (سليمان دنيا، القاهرة 1958)
- العظمة عزيز: **ابن خلدون وتاريخيته** (ت.ع. الكريم ناصيف، بيروت، الطليعة، 1981)
- الغزالي: **إحياء علوم الديـن** 4 ج (بيروت، د.ت.)
  معيار العلوم في الـمنطق (أحمد شمس الدين، بيروت، 1989)

- الغزالي: **تهافت الفلاسفة** (سليمان دنيا، القاهرة، المعارف، 1955)
- فاخوري عادل: **منطق العرب** (بيروت 1980)
- الفارابي: **رسالة في العقل** (بويغ، بيروت، 1938)
- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق** (مهدي، بيروت 1968)
- القزويني نجم الدين: **الرسالة الشمسية** (ط حجرية، القاهرة 1948)
- الكندي: **رسالة في العقل** (جوليفه، ليدن، بريل، 1971)
- الماوردي: **قوانين الوزارة وسياسة الملك** (السيد، بيروت، 1979)
- محمود زكي نجيب: **تجديد الفكر العربي** (بيروت، الشروق، 1980)
- النشار سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت 1984)

المقالات

- ابايا محمد: مشكلة النقود في الفكر الاقتصادي الإسلامي. **مجلة الحوليات المغربية للاقتصاد**، عدد 7، 1993، ص 47 إلى 57.
- دنيا شوقي أحمد: دور العلماء المسلمين في تأسيس وتطوير علم الاقتصاد. القيمة والثمن عند ابن خلدون. **بحوث الاقتصاد الإسلامي**، مجلد 2، عدد 1 ص 1 إلى 33
- رجالة مبارك: مخطوط جديد من النسخة التونسية للمقدمة. **أعمال ندوة ابن خلدون**، الرباط، 1981، ص 2-161

المراجع الأعجمية

- الكتب

- ALLARD Michel, **Le problème des attributs divins** (Beyrouth, 1965).
- ARISTOTE, **Prior and Posterior Analytics,** ed. David Ross, 1949
- ARISTOTE, **Les économiques** (Paris, Vrin, 1989)
- ARKOUN Mohammed, **Essais sur la pensée islamique** (Paris, Maisonneuve et Larose, 1977)
- ARNALDEZ Roger, **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue** (Paris, Vrin, 1981)
- AUBENQUE Pierre, **La notion de l'être chez Aristote** (Paris, 1966)
- AZMEH Aziz el-, **Ibn Khaldun in Modern Scholarship** (Lond., 1981)
- AZMEH Aziz el-, **Arabic Thought and Islamic Societies** (Lond., 1986)
- BACHELARD Gaston, **Le matérialisme rationnel** (Paris, PUF, 1972)
- BADAWI A. Rahman, **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe** (Paris, Vrin, 1968)
- BERNAL John Desmond, **Science in History**, vol. 2 (Pelican, 1969)
- BERNARD Claude, **Introduction à la médecine expérimentale,** 1865
- BODIN Jean, **La méthode de l'histoire** (Paris, Les belles lettres 1941)
- BODIN Jean, **Les six livres de la République**, 1583 (éd. abrégée, Paris, Livre de poche, 1993)
- CARNAP Rudolf, **Les fondements philosophiques de la physique** t.f. (Paris, Armand Colin, 1973)
- CLAUSEWITZ Karl v., **De la guerre,** t.f. (Paris, Ed. de minuit, 1955)
- COMTE Auguste, **Discours sur l'esprit positif**, 1844.
- DETIENNE Marcel, **Les maîtres de vérité dans la Grèce antique** (Paris, Maspero, 1967)
- DIEUDONNE J., **Pour l'honneur de l'esprit humain** (Paris, Hachette, 1978)
- DODDS E.R., **The Greeks and the Irrational** (Un. of Calif. P., 1966)
- EKLAND Ivar, **Au hasard.** La chance, la science et le monde (Paris, Seuil, 1991).
- FARRINGTON Benjamin, **La science dans l'antiquité,** t.f. (Paris, Payot,

1967)
- FEYARABEND Paul, **Contre la méthode.** Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, t.f. (Paris, Seuil, 1979)
- FLEGG Graham, **Numbers.** Their History and Meaning (Lond. Pelican 1984)
- GOODMAN Lenn E., **Avicenna** (Lond./ N.Y., Roudledge, 1992)
- HEMPEL Carl G., **Aspects of Scientific Explanation** (N.Y., Free Press, 1970)
- HOURANI George, **Islamic Rationalism.** The Ethics of Abd al-Jabbar (Un. of Oxford P., 1971)
- HUME David, **Dialogues sur la religion naturelle,** 1779, t.f. (Paris, Vrin, 1973)
- KEYNES John Maynard, **The General Theory of Employment, Interest and Money** (N.Y., Harvest, 1964)
- KUHN Thomas S., **La structure des révolutions scientifiques** t.f. (Paris, Flam., 1983)
- MACHIAVEL Nicolas, **Oeuvres complètes** (Barincou, Col. La Pléïade 1952)
- MAHDI Muhsin, **Ibn Khaldun's Philosophy of History** (Un. of Chicago P., 1964)
- MATTEI Jean-François, **Pythagore et les pythagoriciens** (Paris, PUF, 1993)
- MISES Ludwig v., **L'action humaine.** Traité d'économie, t.f. (Paris, PUF, 1985)
- MONTESQUIEU, **Oeuvres complètes** (Paris, Seuil, 1964)
- MONTGOMERY WATT W., **Islamic Philosophy and Theology** (Un. of Edimb. P., 1992)
- NEEDHAM Joseph, **La science chinoise et l'Occident,** t.f. (Paris, Seuil, 1973)
- NEUMANN John v., O. MORGENSTERN **Theory of Games and Economic Behavior** (Un. of Princeton P., 1953)
- PASSMORE John, **A Hundred Years of Philosophy** (Peng., 1957)
- PETERS F.E., **Aristotle and the Arabs** (N.Y., 1968)
- POPPER KARL, **La logique de la découverte scientifique,** t.f. (Paris, Payot, 1978)
- PRIGOGINE Ilya et I. Stengers, **La nouvelle alliance** (Paris, Gall., 1979)

- RASHED Rushdi, **Entre arithmétique et algèbre.** Recherches sur l'histoire des math. arabes (Paris, Les belles lettres, 1984)
- REICHENBACH Hans, **The Rise of Scientific Philosophy** (Un. of Calif. P., 1951)
- RENOU Xavier, **L'infini aux limites du calcul.** Anaximandre, Platon, Galilée (Paris, Maspero, 1978)
- SAÏDAN A.S., **The Arithmetic of al-Uqlidisi** (Dordrecht/ Boston, Reidel, 1978)
- SHAHRASTANI, **Livre des religions et des sectes,** t.1, t.f. (Paris, UNESCO, 1986)
- SOMBART Werner, **Le bourgeois.** Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne (Paris, Payot, 1928)
- TURNER Bryan S., **Weber and Islam.** A Critical Study (Lond., Roudledge, 1974)
- WALDROP Mitchell, **Complexity.** The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos (N.Y., 1992)
- XENOPHON, Economiques, **Oeuvres Complètes,** t.2 (Paris, G/F, 1967)
- YOUSHKEVITCH Adolf, **Les mathématiques arabes** (VIII-XVé s.) (Paris, Vrin, 1976)

المقالات

- BAUSANI Alessandro, Problems of Periodization in Islamic Cultural History. **Le cuisinier et le philosophe,** Hommage à Max. Rodinson (Paris, Maisonneuve et Larose, 1982), pp. 207-214.
- COUMET Ernest, La Théorie du hasard est-elle née par hasard? **Annales ESC,** M./J. 1970, pp. 574-598.
- DUBRULLE-BREON Bérengère et F. GRAVER, Pas de magie dans le système solaire. **La Recherche,** no 262, 1994, pp. 212-214.
- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, 2ème édition, Djihad (II, 551 - 553); Djafr (III, 616 - 617); Handasa (Sup., 411 - 415); Harb (III, 184 - 208); Hisba (III, 503 - 505); Hiyal (Sup., 371 - 374); Huruf (III, 616 - 617); Kasb (IV, 718 - 720); Kashf (IV, 725 - 726); Kimiya (V, 112 - 118); Manazir (VI, 360 - 362); Mantik (VI, 427 - 438).
- ELAMRAMI-JAMAL A., Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahia b. Adi. **Arabica,** t.XXIX 1982, pp. 1-15.

– GOODMAN Lenn E., Ibn Khaldun and Thucydides. **Journal of the American Oriental Society,** 9.2.2., 1972 pp. 250-270.
– **Logic in Classical Islamic Culture** (Wiesbaden, 1970). Voir les contributions de J. Van Ess, The logical Structure of Islamic Theology, pp. 21-50; Muhsin Mahdi, Language and Logic in Classical Islam, pp. 51-83.
– **Mathématiques et philosophie.** Colloque de la Société de philosophie du Maroc (Rabat, 1982). Voir les contributions de Mohammed Baghdadi, Il libro della natura e scrito in lingua matematica, pp. 25-30; Ahmed Djebbar, Les math. au Maghreb à l'époque d'Ibn al-Banna, pp. 31-46; Khalil Jawich, Quelques aspects philosophiques des fondements de la géométrie chez les Arabo-musulmans, pp. 169-177.
– Shekawat Vivendra, Deux approches théoriques de la connaissance science et darsana. **Diogène,** no 116, 1981, pp. 120-144. Les modèles de rationalité scientifique de l'Inde classique. **Diogène,** no 144, 1988, pp. 35-51.
– Sinaceur Hourya, L'infini. **La Recherche,** no 268, 1994, pp. 904-910.
– Syrer Mya, Ibn Khaldun and Mysticism. **Islamic Culture** (Hyderabad, 1944)
– Thuillier Pierre, Isaac Newton, un alchimiste pas comme les autres. **La Recherche,** no 212, 1989, pp. 876-887.

فهرس المؤلفين بالعربية

فهرس المؤلفين بالأعجمية

مفاهيم

فهرس الرسوم

صدر للمؤلف
الدكتور عبدالله العروي
عن
المركز الثقافي العربي

الايديولوجيا العربية المعاصرة

السنة والإصلاح

العرب و الفكر التاريخي

ثقافتنا في ضوء التاريخ

خواطر الصباح - يوميات 1967 / 1973

خواطر الصباح - يوميات 1974 / 1981

خواطر الصباح - يوميات 1982 / 1999

مجمل تاريخ المغرب

مفهوم الايديولوجيا

مفهوم التاريخ

مفهوم الحرية

مفهوم الدولة

مفهوم العقل

من ديوان السياسة

تأملات في تاريخ الرومان لمونتسكيو (ترجمة)

دين الفطرة لجان - جاك روسو (ترجمة)

أوراق - سيرة إدريس الذهنية

الآفة (رواية)

الغربة (رواية)

الفريق (رواية)

اليتيم (رواية)

غيلة (رواية)

Esquisses Historiques

Islam et Modernité

Islamisme, Modernisme, Libéralisme

L'Histoire du Maghreb

Le Maroc et Hassan II

Les Carnets d'Idris

Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain

Matinales 1967 - 1999

Tradition et Réforme

عبد الله العروي

مفهوم العقل

مفارقة عبده ذاتية قبل أن تكون موضوعية، ناتجةُ عن عجزه مبدئياً عن تصور أي علم سوى علم مطلق، وبالتالي تصور عقل غير آيل إلى لا عقل..

طبّق ابن خلدون على الواقعات منطق الكوائن والطبائع.. فَسَدَّ الطريق في وجه عقل العمل البشري.. أهميته أنه ذهب في هذا الاتجاه إلى الحدّ، فلم يترك لأحد ذريعةً يحتمي بها ويدعي الإصلاح داخل منطق الإطلاق.

يتشبث عبده بمفهوم الإصلاح فيتيه في المفارقات.. ينفي ابن خلدون إمكانية الإصلاح فلا يشعر بأية مفارقة.

نلتفت إلى ما يجري حولنا.. لا تعقيل ولا ترشيد. . فنقول هذه مفارقة. هيهات أن تكون مفارقة، بل هي عين الموافقة!

لا يكون العقل عقلانية إلا إذا انطلقنا من الفعل وأخضعنا لمنطقه منطق القول والكون..

بديهيّة؟

ما أصعب التقيد بالبديهيات!

ع.ع.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com



لوحة الغلاف للفنان ماغريت